DOTT. GIUSEPPE ZUCCANTE
PROFESSORE DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NELLA R. ACCADEMIA SCIENTIFICO-LETTERARIA DI MILANO

LA DOTTRINA DELLA COSCIENZA MORALE

NELLO

SPENCER

(Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei)

LONIGO
PREM. TIPOGRAFIA GIO. GASPARI

1896

Dott. GIUSEPPE ZUCCANTE

PROFESSORE DI STORIA DELLA FILOSOFIA

NELLA R. ACCADEMIA SCIENTIFICO - LETTERARIA DI MILANO

LA DOTTRINA DELLA COSCIENZA MORALE

NELLO

SPENCER

(Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei)

LONIGO

PREM. TIPOGRAFIA GIO. GASPARI

1896

INTRODUZIONE

È già risaputo che il tratto caratteristico del genio inglese è una grande sagacia ed acutezza nell'osservazione, accompagnata da un senso mirabilmente pratico; e ciò tanto nello studio dei fenomeni fisici, quanto in quello dei fenomeni sociali ed umani. Perciò come a capo delle grandi rivoluzioni che si vennero operando nell'indirizzo degli studi naturali troviamo sempre qualche inglese, Bacone, Newton, Darwin; così nelle grandi rivoluzioni che si operarono e si operano nello studio dei fenomeni sociali ed umani, sono sempre fra i primi gl'Inglesi, Hobbes, Locke, Hume, Bentham, Stuart Mill, Spencer. Anche quando si fa a trattare di cose strettamente filosofiche, dove è tanto facile lo sdrucciolo nell'astruso della metafisica, l'Inglese si mostra sempre eguale a se stesso; sempre riluttante alle dottrine trascendentali, al linguaggio astratto, nebuloso, a quel che d'aereo e d'indefinito onde invece si compiace un popolo che, pur avendo la stessa origine, è tanto diverso da esso, il Tedesco. Osservatore anzi tutto e sovra tutto, l'Inglese ama solo ciò che è ben definito e concreto, non vuol saperne di teorie *a priori*, di affermazioni che per quanto ingegnose, non abbiano la loro prova nei fatti; vuole i fatti e l'esperienza, vuole essere positivo.

Il positivismo ha una vera tradizione in Inghilterra da Bacone e da Hobbes allo Stuart Mill ed allo Spencer; il

positivismo è come l'atmosfera intellettuale di quel mirabile paese, in cui respirarono tutti i suoi grandi pensatori. Non a torto e lo Stuart Mill nell'« *Augusto Comte e il Positivismo* » e lo Spencer nella » *Classificazione delle scienze* » rivendicano alla propria nazione quello spirito eminentemente sperimentale e positivo di cui il Comte si considerava e proclamava iniziatore.

Effetto di questo spirito sperimentale e positivó, di quest'amore per l'esame accurato dei fenomeni, di questa potenza d'osservazione è il predominio presso gl'Inglesi del concetto dell'utile, sia nella vita pubblica che nella privata, sia nel diritto e nella politica che nella morale.

Per parlare di quest'ultima in particolare, il concetto di moralità si presenta all'Inglese come un concetto sperimentale, a cui l'uomo giunge dopo aver vagliato tutte le azioni sotto l'aspetto dell'utile o del danno che a lui possa venirne. Osservatore dei motivi sovente egoistici delle azioni, l'Inglese non riesce a persuadersi che l'uomo non sia in ogni cosa indotto ad agire da simili motivi, non può credere che possa determinarsi ad agire indipendentemente dalle conseguenze utili o dannose che dalle sue azioni può aspettarsi; concepisce per ciò una moralità pratica e positiva fondata esclusivamente sull'utile e sull'interesse [1].

E dapprima è l'utile e l'interesse del solo individuo, come nell'Hobbes, il quale, uso agli studi fisici e geometrici, ragionando degli uomini non altrimenti che se ragionasse di quantità e di corpi, non vide in essi che il lato fisico, non vide in essi che ciò che v'ha di egoistico e d'animalesco, ammettendo a primo fondamento del diritto naturale che ciascuno difenda, per quanto può, la sua vita e le sue membra; ammettendo che misura del diritto nello stato di natura è la utilità dalla quale ciascuno è attratto, come i gravi sono attratti dalla terra [2]. Poi l'utile s'allarga, e al concetto

---

[1] Giuseppe Carle, *La Vita del Diritto,* Torino, Bocca, 1880, p. 587.

[2] Hobbes, *De Cive,* I, 7. « Itaque iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur ». Id. I, 10. « Ex quo etiam intelligitur in statu naturae mensuram iuris esse utilitatem ».

dell'utile egoistico dell'Hobbes, che rendeva necessario il dispotismo della forza, perchè non avesse a produrre la guerra di tutti contro tutti, « *bellum omniun contra omnes* », si sostituisce, attraverso alla dottrina della benevolenza e della simpatia dei Sentimentalisti e degli Scozzesi, di David Hume e di Adamo Smith, attraverso alla dottrina dell'associazione dell'Hartley e dello stesso Hume, il concetto dell'utile generale ben inteso col Bentham, del disinteresse e dell'altruismo collo Stuart Mill e collo Spencer. L'utilità generale sostituita all'utilità individuale, ecco lo svolgimento del concetto di utilità in Inghilterra; la morale inglese, dallo Smith allo Spencer, può tutta compendiarsi nel trionfo progressivo dell'altruismo sull'egoismo. Trionfo, intendiamoci, per modo di dire, perchè chi voglia andare in fondo a quell'altruismo, chi ne ricerchi le radici lontane, vedrà che l'interesse individuale non vi manca mai, vedrà che o è fuso o si concilia con quello. L'utilità in ogni caso, utilità individuale o generale, è il fattore essenziale della morale inglese; è la vera base dell'edificio: quando lo Stuart Mill diede il nome di *Utilitarimo* al suo sistema di morale, si direbbe che non il suo soltanto abbia voluto indicare con questo nome.

Anche lo Spencer non poteva interrompere la costante tradizione del suo paese; non poteva, egli filosofo positivo e sperimentale, non tener conto di un concetto così positivo e sperimentale, qual è l'utilità.

Ma la tradizione inglese non s'assolve tutta quanta nella tradizione utilitaria; Bacone, l'iniziatore della filosofia in quel paese, vi avea poste le fondamenta a un'altra tradizione, la tradizione degli studi naturali, la tradizione naturalistica. Or bene lo Spencer nella sua dottrina morale concilia le due tradizioni; il suo si potrebbe dire un utilitarismo naturalistico, un utilitarismo che si coordina ad un vasto sistema cosmologico, alle leggi stesse dell'esistenza, alla vita dell'universa natura. Già Darwin aveva cercato i rudimenti della morale fra le specie animali; lo Spencer, varcato l'ultimo confine, la dedurrà da una legge cosmica, mostrando l'armonia del fatto morale con l'ordinamento e la vita dell'u-

niverso intero. Mai prima di lui s'era vista una teoria della morale così vasta e comprensiva; essa si congiunge colla fisica, colla biologia, colla psicologia, colla sociologia [1], cioè fa parte di quel sistema di scienze che abbraccia l'universo, come l'uomo è parte esso stesso dell'evoluzione dell'universo.

Dalle grandi leggi universali oggetto della fisica, si svolgono quelle più particolari della vita di cui s'occupa la biologia; da queste quelle della coscienza, dando luogo alla psicologia; le leggi della coscienza alla loro volta si compongono e si distinguono ulteriormente nelle leggi della convivenza sociale, donde la sociologia, di cui è parte la morale. « Sono tre mondi che sbocciano l'uno dall'altro, o piuttosto tre gradi ascendenti dell'esistenza — inorganico, organico, superorganico — la trilogia della scienza moderna. Questa trilogia si riflette nella dottrina morale — individuo, specie, universo — l'individuo va studiato nelle specie e la specie nel movimento cosmico » [2].

È come un'altezza vertiginosa quella a cui s'è posto lo Spencer; un'altezza da cui lo sguardo abbraccia un immenso orizzonte, ma da cui di necessità si vede anche piccino tutto quanto sta al di sotto.

Nessuna meraviglia pertanto se allo Spencer apparvero monche ed esclusive le dottrine morali più in voga: esclusiva la morale intuitiva, esclusiva ed antiscientifica insieme, come quella che ammette a proprio fondamento l'inesplicabile, il sovrannaturale, certe intuizioni innate, originarie, che non è detto come siano venute formandosi in noi, del bene e del male; esclusiva la stessa morale utilitaria, sebbene, nel pensiero fondamentale, d'accordo colla morale dello Spencer, come quella che si fonda sovra un'esperienza, soverchiamente ristretta, dei risultati delle azioni, e dà troppo posto all'accidentale, al casuale, non curando a sufficienza le relazioni necessarie di causa ed effetto; esclusiva e addirittura non sostenibile la morale

---

[1] Cfr. H. Spencer, *The data of Ethics*, i capitoli V, VI, VII, VIII, che trattano rispettivamente dell'aspetto fisico, biologico, psicologico, sociale della condotta.

[2] L. Friso, *La Filosofia Morale*, Hoepli, 1893, p. 309.

teologica, che fa dipendere il giusto e l'ingiusto dal volere della divinità rivelato nei libri sacri, o conosciuto comecchessia per un intuito misterioso dalla coscienza; esclusiva e anche non sostenibile la morale che si può dire politica, che fa risalire alla legge positiva e alla convenzione, insomma all'autorità dello stato, diritti e doveri. In tutte queste dottrine o manca affatto il concetto d'una causalità naturale, o se ne fa un'inesatta applicazione; in tutte queste dottrine o non si curano affatto o non si curano a sufficienza le relazioni *naturali*, il nesso *necessario* voluto dalla stessa *natura* delle cose, tra la condotta buona e cattiva e le loro conseguenze.

È *la natura delle cose, l'intima costituzione* di essa, quello di cui bisogna tener conto per dedurne le leggi della condotta; è la legge di causalità naturale la sola legge dalla cui applicazione larga e sincera può derivare alle dottrine morali un valore scientifico [1].

Ogni considerazione che non sia esclusivamente scientifica, dev'essere bandita dalla morale; è tempo che si tolga d'addosso alla morale quel che di mistico e di trascendente che l'avvolge tutta quanta; è tempo che alla morale tradizionale che ha le sue radici nel cielo, si sostituisca una morale che abbia le sue radici in terra e fra gli uomini. E preme far presto, poichè sarebbe sventura che non potendo più la morale tradizionale soddisfare ai bisogni nuovi dello spirito, non si sapesse ad essa sostituirne un'altra che a questi bisogni possa soddisfare. « Poche cose, scrive lo Spencer, possono avere conseguenze più disastrose, che il decadimento e la morte di un sistema regolatore non più adatto, prima che un altro più adatto venga fuori ad occuparne il posto » [2].

E alla morale bisogna anche togliere quell'aspetto ripugnante che le deriva dall'ascetismo e dalla superstizione con cui l'hanno deformata i più dei suoi espositori.

---

[1] Vedi la critica fatta dallo Spencer alle varie dottrine morali nel cap. IV dei suoi « *Data of Ethics* ».

[2] *The data of Ethics*, Sixth thousand, Preface p. VIII; trad.e it.a del Sergi p. XXXIV.

La morale per lo Spencer deve presentarsi con un aspetto meno rigido, meno severo, meno accigliato, più umano; essere ferma, non avere debolezze certamente, ma d'altra parte non avere rigori inutili e inutili crudeltà; la morale dev'essere come un padre che pur mantenendo con fermezza le proibizioni necessarie pel benessere dei figli o d'altri, s'astiene da ogni proibizione inutile, permette i legittimi godimenti e li guarda anzi con sorriso d'approvazione [1]. Non bisogna dall'umana natura pretendere quello che non può dare; se ne otterrebbe per effetto l'abbandono disperato d'ogni tentativo di rendere la vita migliore; anche quanto è possibile si finirebbe col credere impossibile. « Associandosi con regole che non possono essere obbedite, le regole che potrebbero esserlo, perdono la loro autorità » [2].

Positiva e largamente umana, comprensiva al più alto grado, la morale dello Spencer ha una sola morale che le possa star a fronte per eguale larghezza e comprensività, pel punto di vista egualmente umano e naturale da cui viene trattata; la morale di Aristotele: Aristotele e Spencer sono due menti fra le più poderose dell'umanità, che fatta ragione dei tempi diversi, della cultura e del sapere diversamente diffusi, potrebbero essere per più d'un punto ravvicinate.

Noi non intendiamo trattare di tutta la morale dello Spencer; forse ciò faremo in un'altra opera che ci sta in cuore da qualche tempo: intendiamo trattare per ora d'una sola parte di questa morale, alla quale però si connettono, come a centro, tutte quante le altre; intendiamo trattare del modo con cui secondo lo Spencer viene svolgendosi nello spirito il sentimento del dovere e dell'obbligazione, del modo con cui si formano quelle intuizioni del bene e del male, che sono la regola del nostro operare e alla cui stregua giudichiamo delle azioni nostre e delle altrui; di quella specie di tribunale che ciascuno porta in

---

[1] H. Spencer, op. cit. Preface p. IX, trad. it. p. XXXV.
[2] H. Spencer, op. cit. Preface p. IX, trad. it. p. XXXVI.

se stesso, talora senza saperlo, e che è insomma la *coscienza morale.*

La grande e seria difficoltà per chi in morale parte dal concetto dell'utile e dell'interesse, è di spiegare il passaggio dall'interesse individuale all'interesse generale e addirittura all'altruismo.

Chi arriva all'altruismo partendo dall'interesse, non s'ispira più unicamente all'interesse, ma nella sostanza obbedisce ad un *senso di giusto,* trovasi come sotto il vincolo dell'*obbligazione* di rispettare il diritto degli altri e le leggi della società. Come spiegare quest'*obbligazione,* questo *senso di giusto,* come spiegare questa ch'è in fondo *la coscienza morale?* Come mai ciò che è di semplice interesse, può cambiarsi prima in un'obbligazione giuridica e per ultimo in un dovere morale? Come mai quello che è solo consigliato dall'interesse, può innalzarsi alla dignità di un dovere?

Il problema è serio: e la morale inglese, collo Stuart Mill e col Bain specialmente, cerca di risolverlo in tutti i modi. Anche lo Spencer affronta il problema, e poderoso lottatore com'è e pieno di risorse d'ogni maniera, si crede avere vinto risolvendolo definitivamente.

Già il Kant avea considerato l'impulso del dovere, l'*imperativo categorico,* come qualche cosa di trascendente, di misterioso che si nasconda nel mondo dei *noumeni,* come una nobile pianta di cui non si saprebbe trovar le radici; e tanti anni prima il Confucio, in un senso tutto Kantiano, aveva chiamato lo stesso dovere un oceano senza riva, un qualche cosa che il mondo non può contenere.

Lo Spencer a questa comoda trascendenza non crede: la radice del dovere si può rintracciare nella stessa natura secondo lui; le inclinazioni, l'eredità, l'influenze sociali valgono a spiegarlo. Il dovere non è neanche un oceano senza riva: a tre ore dalla riva ogni mediocre massa d'acqua sembra un oceano. Chi naviga sul fiume delle Amazoni si crede di navigare sul mare; ma per distinguere il fiume dal mare non bisogna guardare lontano, bisogna piuttosto piegarsi sulla sua acqua e gustarla. L'analisi interna è il

solo mezzo d'apprezzare l'infinità reale o imaginaria del nostro orizzonte morale [1].

Il nostro lavoro sarà diviso in due parti; una parte espositiva e una parte critica. La parte espositiva prenderà le mosse dal bellissimo capitolo dei « *Data of Ethics* » che ha per titolo *l'aspetto psicologico della condotta,* e terrà poi conto successivamente di quanto lo Spencer ha scritto sull'argomento in altre sue opere; studierà la dottrina dello Spencer e in sè e nei suoi rapporti con altre dottrine dello stesso autore e d'altri autori specialmente inglesi. La parte critica dovrà di necessità allargarsi ai punti principali della filosofia dello Spencer, connessi più o meno colla sua dottrina della coscienza: sarà per quanto è possibile serena, quasi impersonale, piena di rispetto e di deferenza, anche quando non potrà approvare, pel pensatore più profondo e comprensivo dei tempi moderni. Non abbiamo perduto in compagnia dello Spencer nè tempo, nè fatica. Ci si è schiuso dinanzi, per opera sua, un mondo nuovo; abbiamo meditato con lui sulle più alte questioni, su quelle che più hanno il diritto d'interessare e d'appassionare il filosofo: questa meditazione ci ha fortificato, ci ha sollevato lo spirito. Se le conclusioni nostre non saranno sempre quelle dello Spencer, non ci si accusi adunque di poco rispetto o di poca riconoscenza per lui; piuttosto si dica che nei nostri apprezzamenti ci siamo serviti di quella libertà larga, di cui egli ci dà in tutte le sue opere l'esempio.

---

[1] Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885 p. 37.

PARTE Iª

ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA

I

Lo Spencer comincia dall'osservare che il processo psichico, coinvolto in ogni azione, comprende questi due elementi: il sentimento o i sentimenti che costituiscono il motivo, e il pensiero o i pensieri pei quali il motivo prende forma e termina poi nell'azione. Questi due elementi vanno a mano a mano complicandosi ed elevandosi nel corso dell'evoluzione, sicchè da fatti semplici ed elementari si trasformano poi in fatti d'una grande complessità ed idealità. « Il primo di questi, da principio un eccitamento, diviene una semplice sensazione, poi una sensazione composta, poi un gruppo di sensazioni in parte presentative e in parte rappresentative, formanti un'emozione incipiente; in seguito un gruppo di emozioni esclusivamente ideali o rappresentative, formanti un'emozione propriamente detta; in seguito un gruppo di tali gruppi, formanti un'emozione composta; infine un'emozione molto più inviluppata, risultante delle forme ideali di tali emozioni composte. Il secondo elemento, da principio il passaggio immediato da un singolo stimolo ad un singolo movimento, che si chiama azione riflessa, si trasforma poi in una serie di correnti associate di stimoli che producono movimenti associati, costituenti l'istinto. A grado a grado si formano combinazioni di stimoli più com-

plesse, variabili nei loro modi di unione, che conducono a movimenti complessi similmente variabili nei loro adattamenti; donde derivano per avventura esitazioni nei processi senso-motori. Ben tosto si giunge ad un punto in cui i gruppi combinati di stimoli, non tutti presenti insieme, terminano in azioni non tutte simultanee; implicando rappresentazione dei risultati o pensiero. In seguito vengono stadii in cui varii pensieri hanno tempo a passare, prima che i motivi composti producano le azioni adatte; finchè da ultimo nascono quelle lunghe deliberazioni, in cui si valutano le probabilità delle varie conseguenze e si calcolano le eccitazioni dei sentimenti correlativi, e che formano il giudizio calmo. È facile vedere che, sotto l'uno o l'altro dei suoi aspetti, le ultime forme di questo processo mentale sono le più elevate » [1].

In questo brano lo Spencer, evidentemente, ha voluto, secondo le vedute fondamentali della sua Psicologia, delle quali se siano accettabili non diremo ora, parlare della motivazione delle azioni e della deliberazione che si fonda in parte su quella, in parte sulle conseguenze che con probabilità si possono calcolare come derivanti dalle azioni medesime, sostenendo in appresso, che quanto più sono elevati i motivi e quanto più matura e seria è la deliberazione, tanto più le azioni si adatteranno al fine e riusciranno a raggiungerlo, e avranno, per conseguenza, tanto più grande valore morale. « Fin dall'origine, egli dice, una maggiore complicazione di sensibilità si è accompagnata a migliori e più numerosi adattamenti di azioni a fini, come pure una maggior complicazione di movimento e di processo coordinativo o intellettuale. Donde segue che le azioni che hanno per carattere i motivi più complessi ed i pensieri più svolti hanno tutte insieme maggior autorità come guida morale » [2].

Lasciando gli esempi che si possono avere di ciò nella vita stessa degli animali, ecco che cosa possiamo in propo-

---

[1] Herbert Spencer, *The data of Ethics,* Sixth thousand, 1890, p. 105; trad. it. del Sergi p. 126-127.

[2] H. Spencer, op. cit. p. 105-106; trad. it. p. 127.

sito notare nella vita degli uomini. Il selvaggio del tipo più basso, spinto dal desiderio del momento, divora tutta la preda fatta a caccia nel giorno; e avrà forse a soffrire la fame nei giorni seguenti. Il selvaggio superiore invece, conoscendo più vivamente i dolori che lo aspettano, se non potrà cacciare nei giorni seguenti, si lascia indurre da questo sentimento complesso a risparmiare parte della preda e a non soddisfare interamente la sensazione che lo preme attualmente. L'uomo primitivo inclinato all'ozio e governato dalle sensazioni del momento, non si dà al lavoro, se non quando abbia ad evitare un dolore attuale: invece l'uomo alcun poco progredito, atto a imaginare più distintamente piaceri e dolori futuri, dal pensiero di questi si lascia indurre a superare la naturale indolenza. Quando il ladro, spinto dal desiderio, si appropria l'altrui, è determinato ad agire da piaceri prossimi imaginati, di natura relativamente semplici, piuttosto che da dolori poco chiaramente imaginati possibili, che sono più lontani e di natura relativamente complessa. Il galantuomo invece a rispettare l'altrui è indotto da un motivo molto complesso e ideale, che comprende non solo idee di punizioni, di reputazione perduta e di rovina, ma idee ancora di diritti che ha una persona sulla sua proprietà, e di dolori che la perdita di questa arrecherà alla persona medesima; con unita a tutto ciò l'avversione generale per atti ingiuriosi, che è derivata dall'eredità [1].

Resta fisso adunque che i sentimenti, come guida della vita, hanno un'autorità tanto maggiore quanto più si allontanano per la loro complessità e idealità dalle semplici sensazioni e dai semplici appetiti; e che i motivi a mano a mano che vanno crescendo in idealità collo sviluppo dell'intelligenza, riguardano fini sempre più lontani e remoti, non già prossimi e immediati, che restano oggetto per contro di motivi semplici elementari [2]. Per ciò la verità generale, rivelata dallo studio dell'evoluzione della condotta, tanto nell'uomo che al disotto di lui, è che i sentimenti primitivi,

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 106-107; trad. it. p. 128-129.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 108-109; trad. it. p. 131.

semplici, presentativi, devono essere dominati dai sentimenti rappresentativi, complessi, ideali, di cui è più recente l'evoluzione; e che la ricerca delle soddisfazioni prossime è, sotto un certo aspetto, inferiore alla ricerca delle soddisfazioni lontane [1].

II

E tutto ciò sta bene. Ma non è tutto ciò in contraddizione con quanto lo Spencer ha sostenuto nel capitolo in cui tratta dell'aspetto biologico della condotta, dove disapprovando apertamente l'esclusivismo dei moralisti intenti solo a considerare, nelle azioni piacevoli, gli effetti lontanamente dannosi e per nulla gli effetti immediati ed utili; e, nelle azioni dolorose per contro, gli effetti lontani piacevoli e per nulla i mali prossimi e immediati, scrive quelle gravi parole che sotto l'aspetto biologico importa poco che i motivi che determinano le azioni siano elevati o bassi, e che le funzioni vitali non ammettono di venir trascurate, anche quando la ragione di trascurarle sia nobile [2]? Non è in contraddizione collo spirito generale di quel capitolo, dove i risultati indiretti e lontani delle azioni per poco non s'insegna a posporre ai diretti e vicini, dove, in ogni modo, s'insegna a ricercare il piacere del momento colla stessa intensità che il piacere lontano?

Lo Spencer stesso s'è accorto di questa contraddizione, e riconnettendosi a quel capitolo e aprendo come una larga parentesi, cerca di attenuarla, mostrando che la verità generale accennata è giunta bensì, nel corso della civiltà, a farsi accettare dagli uomini, ma in una maniera troppo indistinta; sicchè le opinioni correnti in morale sono troppo esclusive, e talora erronee per mancanza di determinazione. Così, egli dice, è vero, in generale, che l'autorità dei sentimenti più bassi è inferiore all'autorità dei sentimenti più elevati; ma

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 113; trad. it. p. 136-137.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 95; trad. it. p. 115.

accadono quotidianamente dei fatti in cui si deve obbedire piuttosto a quelli che a questi. Si provi alcuno ad esporsi un'intiera notte nudo ad una pioggia di neve, o a passare una settimana senza mangiare, o a tenere il capo sott'acqua per dieci minuti, e vedrà che i piaceri e i dolori che si riferiscono direttamente alla corservazione della vita, non possono essere interamente subordinati a quelli che si riferiscono indirettamente al medesimo scopo. Supponiamo che una vedova, lasciata nella povertà, neghi a se stessa quanto può dare di nutrimento sufficiente a' suoi figli per tenerli in vita: avverrà, se il sacrifizio si spinge troppo oltre, che i figli non solo rimarranno senza nutrimento, ma ancora senza protezione. Egualmente, se un uomo coscienzioso, versando in gravi difficoltà pecuniarie, affatichi da mattina a sera il cervello lavorando per trarsi d'impaccio e soddisfare i suoi impegni, terminerà, per voler subordinare soverchiamente le sensazioni semplici alle complesse, col guastare la sua salute, e non potrà per conseguenza ottenere lo scopo a cui mirava, e che avrebbe ottenuto limitando la subordinazione. La conclusione di tutto ciò è che i sentimenti inferiori devono essere subordinati condizionatamente, e che la supremazia dei sentimenti elevati dev'essere determinata [1].

Ma anche per un altro verso, continua lo Spencer, le opinioni correnti sono esclusive ed erronee. Si ammette generalmente non già che il sentimento inferiore debba cedere al superiore quand'essi sono in conflitto, ma addirittura che l'inferiore deva esser trascurato anche quando non v'ha conflitto. La tendenza a condannare alla sottomissione i sentimenti inferiori, quando i superiori protestano, ha prodotto la tendenza a condannare in ogni caso gl'inferiori, come intrinsecamente cattivi. Perciò gli uomini mostrano di credere degradante, o ingiurioso, o l'uno e l'altro, far ciò che è piacevole ed evitare ciò che è doloroso. « Piacevole ma cattivo » è una frase spesso usata in modo da esprimere che appunto piacevole e cattivo sono naturalmente connessi [2].

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 110-111; trad. it. p. 132-133.
[2] H. Spencer, op. cit. 111-112; trad. it. p. 134.

C'è poi un terzo modo in cui è mal compresa la verità generale che i sentimenti inferiori devono essere subordinati ai superiori. Siccome uno dei contrasti fra i sentimenti primitivamente sviluppati (inferiori) e quelli che sono sviluppati ultimi (superiori), consiste in ciò che essi rispettivamente si riferiscono a effetti più immediati delle azioni e ad effetti più lontani, ne risulta l'opinione, che, senza alcun riguardo alla loro natura, i piaceri del presente devano essere sacrificati ai piaceri del futuro. Ed è così profonda la convinzione che è male ricercare piaceri immediati, e bene ricercare solo i piaceri lontani, che un uomo occupato che si sia procurato un qualche piacere, cercherà di scusarsi e di prevenire i giudizi sfavorevoli degli amici, mostrando che il suo stato di salute l'ha costretto a prendersi spasso per un giorno. E nondimeno se interrogate quest'uomo intorno al suo avvenire, troverete che la sua aspirazione è di ritirarsi a poco a poco e di darsi affatto all'ozio ed ai piaceri, di cui ora in qualche modo si vergogna [1].

E così lo Spencer crede di attenuare, anzi di cancellare affatto la contraddizione accennata, mostrando in conclusione che la verità d'un principio non esclude possano essere erronee le sue applicazioni; o perchè il principio è soverchiamente indeterminato e gli si dà una estensione maggiore di quella che ha, vedendone applicazioni anche là dove non sono; o perchè gli uomini sono tratti per natura a esagerare; o perchè fa comodo mostrarsi in veste d'asceti, sprezzatori dei piaceri, quasi fossero qualche cosa che degrada l'umana natura.

Non diremo se la contraddizione sia tolta, o se invece persista più che mai, anche dopo i tentatitivi fatti dallo Spencer per toglierla. In ultimo si potrebbe domandare; è vero, o non è vero che i sentimenti più elevati hanno maggiore autorità dei sentimenti più bassi? È vero, o non è vero che i motivi più ideali riguardano fini sempre più lontani e remoti? Se è vero, come in tutto il capitolo insiste lo Spencer, la contraddizione c'è e non può esser tolta in

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 112-113; trad. it. p. 135-136.

alcun modo; se non è vero, non si capisce tanta insistenza e tanta copia di argomenti per provarlo.

III

Ma lasciando questo, poichè, non ostante la contraddizione, è stata stabilita la verità generale, provata dall'evoluzione, che i sentimenti complessi, ideali, svolti ultimi, hanno maggiore autorità dei sentimenti semplici primitivi, e maggiore autorità per conseguenza ha la ricerca di soddisfazioni lontane in confronto della ricerca di soddisfazioni prossime; con ciò stesso s'è delineata la genesi della coscienza morale, essendo di questa, come con verità nota lo Spencer, caratteristica essenziale il controllo di un sentimento o di alcuni sentimenti per mezzo di un altro sentimento o di alcuni altri sentimenti [1].

Anche fra gli animali elevati si può vedere, abbastanza distintamente, il conflitto dei sentimenti e la sottomissione del più semplice al più complesso. Così un cane si astiene dal divorare un cibo per timore del castigo, cessa dallo scavare un buco per timore di perdere di vista il padrone che è andato oltre. Ma se qui c'è subordinazione, non c'è ancora coscienza di essa, non c'è riflessione che riveli il fatto che un sentimento ha ceduto ad un altro. E ciò succede eziandio negli esseri umani non troppo progrediti nello sviluppo della mente. L'uomo primitivo si lascia troppo guidare dalle sensazioni ed emozioni del momento, perchè la sua attenzione sia richiamata dal vantaggio di posporre l'immediato al remoto, nè d'altra parte ha intelligenza sufficiente per analizzare e generalizzare i casi in cui ciò gli convenisse di fare. Solo quando l'evoluzione sociale rende la vita più complessa, le repressioni maggiori e forti, i mali di una condotta impulsiva noti, e noti i beneficii che si hanno a non lasciarsi dominare dalle sensazioni del momento e a

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 113; trad. it. p. 137.

provvedere a un futuro possibilmente certo; solo allora si possono avere esperienze in numero sufficiente a provare e a rendere, per così dire, famigliare il vantaggio di subordinare i sentimenti semplici ai più complessi; solo allora è possibile il formarsi di un potere intellettuale che da quelle esperienze tragga per induzione principii generali aventi, per così dire, valore pubblico, che s'imprimano per tradizione in ogni generazione nel suo crescere [1].

Così la coscienza morale, secondo lo Spencer, è il risultato ad un tempo dell'esperienza che prova i vantaggi di subordinare i sentimenti semplici ai complessi, la cura dell'immediato alla cura del remoto; e dell'intelligenza sviluppata progressivamente collo svilupparsi progressivo dell'individuo e della società, che raccogliendo insieme le varie esperienze, ne generalizza gl'insegnamenti e ne trae principii di condotta valevoli per tutti, che vanno sempre più afforzandosi coll'accumularsi delle esperienze individuali e col trasmettersi di queste da generazione in generazione per eredità.

Ma il motivo morale, osserva lo Spencer, si mescola in origine coi motivi politico, religioso e sociale. L'abbandono volontario d'un bene immediato e speciale, per ottenere un bene lontano e generale, non è solo il carattere distintivo di quella specie di coazione che si dice morale, ma di altre coazioni ancora, la politica, la religiosa, la sociale. Quando l'uomo si astiene dal fare ciò che gli suggerisce un desiderio passeggero, per paura d'aver a subire più tardi una punizione legale, o la vendetta divina, o la riprovazione generale, o tutti questi castighi ad un tempo, egli rinuncia ancora, come nella coazione morale, al piacere vicino e definito, piuttosto che esporsi al rischio di dolori lontani e più grandi, sebbene indefiniti, che il godimento di questo piacere potrebbe recargli. Queste quattro specie d'autorità interna hanno adunque in comune il carattere che i sentimenti più semplici e meno ideali sono dominati, scientemente, dai più complessi e dai più ideali; hanno,

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 114; trad. it. p. 137-138.

ancora, dapprincipio, la medesima estensione in pratica, e si confondono insieme; e tuttavia, nel corso dell'evoluzione sociale, vanno a mano a mano differenziandosi, finchè l'autorità morale, con le idee e i sentimenti che l'accompagnano, si stacca dalle altre e sorge indipendente [1].

Ecco in che differisce il motivo morale dai motivi politico, religioso e sociale, con cui s'associa in origine, e da cui viene a mano a mano svolgendosi. Questi sono costituiti da rappresentazioni di conseguenze accidentali, collaterali e non necessarie di atti; quello invece è costituito da rappresentazioni di conseguenze che gli atti producono *naturalmente.* Il comando del capo politico, dapprima, è obbedito, non perchè si concepisca la *rettitudine di esso,* ma semplicemente perchè è un suo comando, e la disobbedienza sarebbe punita. L'astenersi da un atto proibito, allora, non implica una rappresentazione mentale delle tristi conseguenze, che possono esser prodotte dall'atto proibito nella *natura delle cose, in the nature of things,* ma una rappresentazione mentale di tristi conseguenze fittizie. Fin nelle espressioni legali dei tempi nostri sono traccie della dottrina primitiva, che l'aggressione contro un cittadino è ingiusta ed è punita, non tanto per *l'ingiuria fatta a questo,* quanto perchè implica disobbedienza al volere del re. La stessa cosa succede quanto al motivo religioso. Fu universale un tempo, ed è ancor oggi abbastanza comune la credenza che il delitto stia piuttosto nel disobbedire a un comando divino, che nell'*arrecare deliberatamente ingiuria,* e che gli atti siano giusti solo quando si obbedisce coscientemente a Dio. E quanto al motivo sociale, si può egualmente notare che la violazione delle norme sociali è condannata non tanto per qualche *essenziale sconvenienza,* quanto perchè con questa violazione si mostra di trascurare l'autorità del mondo e la pubblica opinione [2].

Il motivo morale, per contrario, non si riferisce agli *effetti estrinseci delle azioni*, ma *agli effetti intrinseci.*

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 114-115; trad. it. p. 138.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 118-119; trad. it. p. 143.

Ciò che distoglie *moralmente* dall'uccidere, non è il pensiero della forca, non quello delle torture dell'inferno, non l'orrore e l'avversione che hanno gli uomini per l'omicida; bensì il pensiero degli *effetti naturali e neccessarii* dell'omicidio, quali sarebbero gli spasimi della morte inflitti ad un nostro simile, il distruggere in questo tutto ciò che potrebbe condurlo alla felicità, l'esser causa di dolore a quanti l'amano e gli sono legati. Egualmente l'impedimento *morale* al furto non è il pensiero del carcere, non quello dell'ira divina, non quello di cadere in disgrazia della società; ma quello invece dell'*ingiuria che si reca alla persona derubata, congiunto a una coscienza più o meno chiara del male generale prodotto dalla violazione del diritto di proprietà*. Coloro che riprovano l'adulterio per considerazioni *morali,* non si preoccupano dei litigi che ne verranno e avranno la loro soluzione in tribunale, non di punizioni future che saranno la conseguenza della violazione d'un comando, non di perdite di riputazione; ma piuttosto dell'*infelicità arrecata ad uno dei coniugi, dei danni che ne avranno i figli, di mali generali che terranno dietro alla trascuranza dei legami maritali.* Per converso chi è spinto da un sentimento *morale* a porgere aiuto ai bisognosi, non pensa a ricompense per sè in questa o nell'altra vita; ma solo a far del bene ad altri e *a renderne migliore la condizione;* chi vuole per considerazioni *morali* impedire un danno sociale, non ha presenti all'animo nè beneficii materiali per sè, nè plauso popolare, che potrà averne; ma *solo i danni ch'egli cerca di rimuovere e l'aumento di benessere generale che si avrà da ciò* [1].

IV

Non si poteva più nettamente e più risolutamente insieme distaccare il motivo morale dagli altri motivi con cui

[1] H. Spencer, op. cit. p. 120-121; trad. it. p. 145-146.

si congiunge, di quello che abbia fatto qui lo Spencer: non si poteva con maggior precisione mettere in rilievo la natura dell'uno e quella degli altri. C'è qui un ritorno alla dottrina già replicatamente accennata nei capitoli terzo e quarto dei *Data of Ethics*, di *una natura delle cose*, di *un'intima costituzione* di esse, di una *tendenza loro intrinseca*, di un che necessario ad esse inerente, secondo cui anche le azioni hanno un'intrinseca loro convenienza o sconvenienza, hanno effetti che da esse necessariamente e naturalmente derivano e che ne costituiscono la bontà o la malvagità.

Che cosa importa che un'azione sia disapprovata dagli uomini e da Dio, e sia punita in questa e nell'altra vita? Non è questo che costituisce l'immoralità, come non costituisce moralità l'obbedire alla legge divina ed umana per paura del castigo che si avrebbe disobbedendo, il conformare il nostro operare alle norme sociali perchè non paia che si trascuri l'autorità del mondo e la pubblica opinione. La moralità e l'immoralità, il bene ed il male non consistono in effetti accidentali, puramente esteriori, che potrebbero anche non essere; consistono in qualche cosa di sostanziale, d'intrinseco, consistono nell'obbedire alla legge perchè è *retta*, nell'astenersi dall'aggressione, perchè l'aggressione è *ingiuriosa*, nel non rubare perchè il rubare è *male;* o nel fare il contrario di tutto questo. Considerazioni di utilità o di danni personali, quali conseguenze delle azioni, sono affatto estranee al motivo morale; chi opera bene per averne vantaggio, chi si astiene dal male per non averne danno, non opera moralmente: il più completo disinteresse è carattere essenziale dell'operare morale. Come si potrà dire animato da sentimenti morali chi operando pensa a se stesso, e delle conseguenze buone o cattive che le sue azioni avranno per gli altri, non si cura affatto? Moralità e disinteresse sono equivalenti, nè possono in modo alcuno disgiungersi.

Non si direbbe che in tutto questo ci sia come un riflesso, un'eco, quasi, della morale Kantiana, che un soffio, per così dire, della morale del dovere sia penetrato nella

mente e nel cuore dello Spencer? Quando il Kant diceva che le azioni, per essere buone, non soltanto devono essere conformi alla legge morale, ma devono eziandio essere fatte in grazia della legge, fatte per dovere; che la legge morale non ci comanda di volere certi effetti, per il pregio che questi possano avere e i vantaggi che possano recarci, ma ci comanda un volere buono e perciò le azioni in cui il volere buono si attui e si manifesti; che la volontà buona non deve tendere ad altro fine che a se stessa, e che, qualunque fosse il fine estrinseco, essa si degraderebbe qualora si acconciasse a servire di mezzo; è certo che, sebbene con una forma più rigida, e con maggiore esattezza e purezza nel rispetto morale, non diceva nulla di sostanzialmente diverso da quanto qua sopra fu notato nello Spencer. Lo Spencer in questa parte s'è allontanato più che mai dallo spirito di quella scuola con cui ha maggiori affinità e che è anzi la sua, voglio dire la empirica; e s'è accostato per contro alle idee della scuola intuitiva.

Del resto il motivo morale, per quanto differente dai motivi politico, religioso, sociale, fu però preparato da essi e da essi reso possibile. Non si poteva arrivare a quell'altezza morale in cui le azioni si misurano dai loro effetti intrinseci, dalla loro intrinseca convenienza o sconvenienza, che partendo da un punto più basso, in cui le azioni hanno valore solo pei loro effetti estrinseci, accidentali. Non era possibile, osserva lo Spencer, che per mezzo dei sentimenti e delle restrizioni d'ordine inferiore, avere le condizioni necessarie allo svolgimento dei sentimenti e delle restrizioni d'ordine superiore. Solo allorquando restrizioni politiche, religiose e sociali hanno prodotto una comunanza stabile e assicurato lo stato sociale, si può avere un'esperienza dei dolori positivi e negativi, sensazionali ed emozionali, cagionati dai delitti d'aggressione, sufficiente a generare quell'avversione morale per questi delitti, che nasce dalla coscienza dei risultati loro intrinsecamente cattivi. Come, d'altra parte, un sentimento morale così elevato come quello dell'equità astratta, che viene offeso non solo da ingiurie materiali che si facciano agli uomini, ma da

condizioni politiche eziandio, per cui a questi sia resa malagevole e difficile la vita, non può svolgersi che quando per lo sviluppo sociale progressivo, si possano avere esperienze famigliari dei dolori che direttamente derivano dalle ingiustizie, ed anco di quelli che indirettamente derivano dai privilegi di classi che facilmente commettono ingiustizie [1].

V

La moralità adunque non è una manifestazione dell'umana natura in quanto tale; di ciò che nell'umana natura è più nobile ed elevato; è invece il risultato di evoluzioni successive, di molteplici esperienze di vantaggi e di mali, di coazioni estrinseche d'ogni fatta, che prepararono a poco a poco una coazione intrinseca *sui generis,* piena di disinteresse, che spinge l'uomo a fare il bene perchè bene e a evitare il male perchè male, e che nulla ha quindi di comune con tutto ciò che l'ha preparata e da cui venne svolgendosi.

La scuola intuitiva considera la moralità come qualche cosa di originario, di primitivo, di esclusivamente proprio dell'umana natura, senza cercare più oltre; accerta il fatto e non indaga le cause da cui possa derivare, nè gli elementi primi in cui possa scomporsi. Lo Spencer invece, accertato il fatto innegabile, ne ricerca le cagioni lontane, ne analizza gli elementi primi, e viene alla conclusione, che non è primitivo, ma derivato; non irreducibile, ma riducibile; non manifestazione di una natura immutabile, ma di una natura che si venne lentamente formando. E parrebbe che il contrasto non potesse essere maggiore. Tuttavia la dottrina dello Spencer ricomprende, in ultimo, anche la scuola intuitiva; la dottrina dello Spencer concilia in un sistema più largo la scuola intuitiva e la sperimentale, la scuola delle

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 121-122; trad. it. p. 146-147.

forme innate della coscienza con quella dell'utilità; è lo stesso Spencer che lo confessa.

Esperienze accumulate di utilità, organizzate gradatamente e trasmesse in eredità di generazione in generazione, fanno sì che l'individuo fin dalla nascita porti fisse, per così dire, nel proprio organismo certe intuizioni morali, certe idee di giustizia e d'ingiustizia, che costituiscono in qualche modo la sua facoltà morale; la quale per ciò in rispetto all'individuo è innata, in rispetto alla specie è effetto dell'esperienza e della trasmissione ereditaria. La scuola intuitiva e la sperimentale sono troppo unilaterali, secondo lo Spencer; hanno una parte di verità, ma non tutta quanta la verità; non è tutto errore in loro, ma l'errore è in quanto hanno di esclusivo. La facoltà morale non è innata assolutamente, come vuole la scuola intuitiva; non è effetto assolutamente dell'esperienza dell'individuo, come vuole la scuola sperimentale. Non la sola esperienza, nè il solo innatismo, ma esperienza e innatismo combinati possono dare un'adeguata spiegazione della moralità.

Ma ecco le parole precise dello Spencer a questo proposito, che si leggono in una sua lettera diretta allo Stuart Mill: « A rendere pienamente intelligibile il punto di vista al quale io mi pongo, sembra necessario aggiungere che alle *proposizioni fondamentali* d'una scienza morale sviluppata, corrispondono certe *intuizioni morali,* che si sono sviluppate successivamente, e si sviluppano ancora nella razza, e che sebbene siano i risultati *d'esperienze d'utilità accumulate,* gradualmente passate allo stato organico e trasmesse per eredità, sono giunte ad essere interamente indipendenti dall'esperienza cosciente. Allo stesso modo che, secondo me, l'intuizione dello spazio posseduta da ogni individuo vivente, è stata il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degli individui che l'hanno preceduto e che gli hanno trasmesso le loro organizzazioni nervose lentamente sviluppate; allo stesso modo che questa intuizione la quale non ha bisogno che delle esperienze personali per determinarsi, è divenuta in apparenza indipendente dall'esperienza; a questo stesso modo io credo che le esperienze

d'utilità organizzate e consolidate attraverso a tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano prodotto delle modificazioni nervose corrispondenti, che, per trasmissione e accumulazione continua, sono divenute in noi certe *facoltà d'intuizione morale*, certe emozioni corrispondenti a una condotta giusta od ingiusta, senza alcuna base apparente nelle esperienze d'utilità individuale. Io dunque sostengo che come l'intuizione dello spazio risponde alle dimostrazioni esatte della geometria e noi vediamo le sue conclusioni grossolane interpretate e verificate da questa, così *le intuizioni morali corrisponderanno alle dimostrazioni* della *scienza morale* e troveranno in questa l'interpretazione e la verificazione delle loro conclusioni grossolane [1] ».

Per tal modo, conclude lo Spencer, l'ipotesi dell'evoluzione ci mette in grado di conciliare le teorie morali opposte, come ci mette in grado di conciliare le dottrine opposte della conoscenza. Come la dottrina delle forme innate dell'intuizione intellettuale si concilia colla dottrina sperimentale, quando si riconosca la produzione delle facoltà intellettuali come eredità di effetti prodotti dall'esperienza; così la dottrina delle intuizioni morali innate si concilia colla dottrina utilitaria, se si ammette che preferenze ed avversioni siano rese organiche per eredità degli effetti di esperienze piacevoli e dolorose fatte dai progenitori [2].

VI

Applicando la sua spiegazione generale delle *idee innate* all'idea del bene morale, introducendo il concetto nuovo dell'esperienza accumulata, organizzata e trasmessa per eredità, sovratutto giovandosi largamente dell'efficacia meravigliosa dell'evoluzione, lo Spencer apriva, per così

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 123-124; trad. it. p. 148-149. Vedi questa lettera anche nel Bain, *Mental and moral Science*.

[2] H. Spencer, op. cit. p. 123-124; trad. it. p. 149-150.

dire, un mondo nuovo alla morale, e le dava una larghezza, specialmente nella questione che ci occupa, della coscienza morale, e un che di intimo e profondo a cui non ci aveano sicuramente abituato i varii indirizzi della scuola sperimentale.

Il Bentham infatti, che si può ritenere fra i moderni come il vero fondatore di questa scuola in quanto è applicata alla morale, sopprimeva senza pietà la coscienza morale, che egli considerava, al pari della virtù, dell'obbligazione, del dovere, come un essere di ragione, un'entità fittizia, nata dall'imperfezione del linguaggio, che non ha valore affatto se non in quanto la si concepisca come l'*opinione* favorevole o sfavorevole che un uomo si forma della propria condotta, conformemente al principio d'utilità [1]. Tutto ciò che è interno, che non esce dall'intimo dell'individuo, non ha valore pel Bentham; sono gli effetti esteriori che contano; l'intenzione non ha valore in se, vale per l'azione che produce o può produrre, e l'azione stessa non vale che pei suoi risultati, diremo così, patologici, per il piacere o il dolore che fa risentire agli organi. Solo ciò che cade nel dominio del mondo fisico, chimico, fisiologico, può essere apprezzato, calcolato; il resto non conta, sfugge ad ogni calcolo. La morale è una faccenda di aritmetica, di algebra, è una specie di economia; il Bentham è tutto intento a computare ciò che è più estraneo al numero, a calcolare ciò che è più ribelle al calcolo, la moralità [2]. Come poteva nel suo utilitarismo trovar posto la coscienza morale? È ben vero che il Bentham parla anche d'uno *sforzo*, d'*un' abnegazione*, d'una specie di lotta, di sacrificio d'un piacere presente a un piacere avvenire, come necessarii, oltre il computo e il calcolo, a costituire la virtù e la moralità [3]. Ma questo sforzo e quest'abnegazione, questa lotta e questo sacrificio, non hanno ancora alcun valore interiore, sebbene fatti interni; valgono soltanto per gli effetti esteriori che

---

1 Bentham, *Deontologie*, (trad.e franc.e) I, 165, 167.

2 Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, p. 10.

3 *Deontologie*, I, 385, 173, 176, 269.

producono. Quando la virtù d'un uomo è l'opera dei suoi sforzi, questa virtù più intensa trova meno ostacoli negli accidenti ordinarii della vita; e se li trova, li supera con facilità, e resiste inalterabile a tutte le prove, costituendo come un capitale più sicuro. Il rame ha meno valore dell'oro, perchè quello si altera più e questo meno. La virtù che ha richiesto sforzi, è come una virtù d'oro, e rappresenta, se si riguarda non soltanto il presente, ma l'avvenire, una più vera utilità.

Aggiungasi che la lotta e lo sforzo si risolvono pel Bentham in una solenne canzonatura, se è vero, come non si può dubitare, che per lui il sacrificio d'un piacere non è mai definitivo, e che la rinuncia a un piacere presente dev'essere compensata da un piacere più grande nell'avvenire. « La deontologia, osserva il Bentham, non richiede sacrificio definitivo. Essa propone all'uomo un resto di godimenti. L'uomo cerca il piacere; essa l'incoraggia in questa ricerca, che riconosce saggia, onorevole, virtuosa; ma lo scongiura di non ingannarsi nei suoi calcoli [1] ». « Non è più conveniente, in economia morale, fare del disinteresse una virtù, che fare in economia politica un merito della spesa. Il disinteresse può trovarsi negli uomini leggieri e incuranti; ma un uomo disinteressato con riflessione, è raro, fortunatamente, che si trovi [2] ».

E nel passaggio, tentato dal Bentham, dall'interesse individuale all'interesse generale, dalla felicità dell'individuo a quella di tutti, nell'innalzamento progressivo della sua formola « *la mia felicità* » a quell'altra « *la più grande felicità del più gran numero* » o a quell'altra ancora, a cui in ultimo s'è arrestato, « *la massimizzazione della felicità,* » nessun elemento interno è dato ancora riscontrare, che ne costituisca la giustificazione. Anzi il *deus ex machina,* per così dire, di questo passaggio, che vorrebbe essere una trasformazione, è una cosa tutt'affatto esteriore, un preteso legame indissolubile, nella realtà, dell'interesse

---

[1] *Deontologie*, II, 38, 191, 20. Cfr. Guyau, op. cit. p. 13.
[2] *Deontologie,* I, 199. Cfr. Guyau, op. cit. p. 15.

individuale e dell'interesse generale, per cui la nostra felicità non soltanto non esclude la felicità degli altri, ma l'abbraccia e la contiene, come non esclude la nostra, ma l'abbraccia e la contiene, la felicità degli altri. « L'amore di sè serve di base alla benevolenza universale, esclama il Bentham, non potrebbe servire alla malevolenza universale [1] ». La benevolenza va dappertutto dove va l'interesse. « Non v'ha quasi individuo che non sia legato alla società generale da qualche legame sociale più o meno forte. Il circolo s'estende, l'intimità si fortifica a misura che la società progredisce e s'illumina. L'interesse, dapprincipio rinchiuso nella famiglia, s'estende alla tribù, dalla tribù alla provincia, dalla provincia alla nazione, dalla nazione al genere umano tutto intero. E a misura che la scienza politica e la scienza deontologica saranno meglio comprese, si vedrà aumentare la dipendenza di ognuno dalla buona opinione di tutti, e fortificarsi sempre più la sanzione morale [2] ». « Più si progredisce, più si contrae uno spirito di benevolenza generale, perchè si vede che gli interessi degli uomini si avvicinano per più punti che non si respingano [3] ». D'altra parte il piacere che ha l'individuo non è completo, se è ristretto a lui solo; il suo piacere per essere intenso ha bisogno di essere largo e di comprendere il piacere degli altri; gli manca il più dolce godimento, quello della simpatia; per averlo egli va ad altri, si fa benevolo, benefico, disinteressato anche. « La virtù sociale, dice il Bentham, è un sacrificio che un uomo fa del suo proprio piacere, per ottenere, provvedendo all'interesse altrui, una più grande somma di piacere per se stesso [4] ».

Non diremo che il Bentham ha chiuso gli occhi per non vedere che a questa vagheggiata identificazione dell'interesse privato e dell'interesse pubblico nulla di reale corrisponde: a noi preme sovratutto far notare, quanto del resto abbiamo detto prima, che anche in questa parte della

---

[1] *Deontologie,* II, 49. Cfr. II, 158. Vedi Guyau, op. cit. p. 20.
[2] *Deontologie,* I, 203. Cfr. Guyau, op. cit. p. 21.
[3] *Deontologie,* I, 145. Cfr. Guyau, op. cit. p. 21.
[4] *Deontologie,* I, 173. Cfr. Guyau, op. cit. p. 22.

sua morale manca affatto ogni elemento interiore, manca tutto ciò che possa anche solo da lontano arieggiare la coscienza.

VII

Dello Stuart Mill non si può dire altrettanto. Egli capì che la morale utilitaria mancava troppo, colla soppressione della coscienza morale, d'un punto d'appoggio nell'uomo stesso; capì che senza elementi interiori, senza un qualche cosa che venisse dall'intimo fondo dell'uomo, la morale si riduceva a qualche cosa di meccanico, senza vero ed effettivo valore; capì che essa è una scienza *sui generis,* aliena quanto mai dal computo e dal calcolo e da tutti quegli altri processi esteriori che appartengono alle scienze che hanno ad oggetto la quantità. E perciò studio suo principalissimo fu di passare dall'esterno all'interno, dal di fuori al di dentro, cercando di accostarsi sempre più all'essenza intima dell'essere. Il Bentham avea associato nella realtà il piacere individuale e il piacere generale, la felicità d'un solo e la felicità di tutti. Lo Stuart Mill vede l'impossibilità di quest'associazione nella realtà; ma ciò che è impossibile al di fuori è per lui possibile al di dentro dello spirito. Quivi appunto l'idea della felicità individuale e quella della felicità generale s'associano per modo che in ultimo non è più possibile disgiungerle e si fondono e s'identificano l'una coll'altra. « Lo stato sociale, osserva il Mill, è così naturale, così necessario, così abituale all'uomo, fatta eccezione di alcune circostanze particolari spesso provocate da uno sforzo volontario d'astrazione, ch'egli non si concepisce altrimenti che come membro d'un corpo. Quest'associazione diventa sempre più forte, a misura che l'umanità si allontana dallo stato d'indipendenza selvaggia: tutte le condizioni essenziali al viver sociale si fanno ogni giorno più inseparabili dall'idea che l'individuo si forma dello stato in cui egli è nato e deve vivere..... I popoli giungono a poco a poco a non poter

concepire uno stato in cui convenisse vivere coi proprii interessi in contraddizione cogl'interessi d'altri popoli, e sono nella necessità di pensare sè stessi come gente che s'astiene almeno dalle azioni più nocive agli altri..... Non solamente ogni accrescimento dei legami sociali, ogni svolgimento normale della società farà che l'individuo s'interessi sempre maggiormente al bene di tutti, ma lo condurrà eziandio a identificare sempre più i suoi *sentimenti* col bene di tutti; sicchè giungerà come per istinto ad avere *naturalmente* dei riguardi per gli altri; e il bene dei suoi simili diverrà per lui una cosa tanto necessaria quanto provvedere alle condizioni fisiche della sua esistenza [1]».

Chi non vede che sebbene con linguaggio poco preciso, anzi quanto mai indeterminato e fluttuante, lo Stuart Mill ha qui delineata la genesi della coscienza morale, e che quell'ottimismo assoluto che il Bentham mettea nelle cose, egli trasporta nello spirito, e che il mondo ideale che il Bentham sognava come realmente esistente, egli si sforza di realizzare subbiettivamente, di costruirlo nell'anima umana? L'unione, l'armonia subbiettiva delle utilità, ecco l'idea nuova ch'egli introduce nel problema: l'associazione delle idee, ecco lo strumento meraviglioso, di cui si serve a mostrare come nasca il senso morale e per cui l'uomo non si limita a cercare, secondo la formola del Bentham, la sua felicità nella felicità altrui, ma ve la trova in fatto e necessariamente, perchè ve l'ha collocata egli stesso nel suo pensiero e nella sua volontà [2].

Esiste adunque nell'uomo, secondo lo Stuart Mill, un sentimento morale, una coscienza morale, una facoltà morale, *moral faculty* com'egli la chiama, che benchè acquisita e non innata, si deve pur sempre considerare come *naturale*. « Parlare, ragionare, costruire città, coltivare la terra sono tutte cose naturali all'uomo, e sono tuttavia facoltà acquisite..... Al pari di queste facoltà, la facoltà morale, se non è inerente alla nostra natura, vi cresce però naturalmente;

---

[1] *Utilitarisme*, trad. franc. p. 63-64, cap. III.

[2] Cfr. Guyau, op. cit. p. 83.

al pari di queste, essa è capace, fino a un certo punto, di nascere spontaneamente, e, per mezzo della cultura, raggiungere un alto grado di svolgimento »[1].

Anche nella dottrina della virtù abbiamo lo stesso tentativo di procedere dall'esterno all'interno e di rendere, dirò così, naturale l'acquisito per mezzo dell'associazione. Si comincia dal desiderare la virtù per gli effetti buoni che produce: non c'è in origine altra ragione di desiderarla che la sua tendenza a produrre il piacere e sovratutto a metterci al coperto dal dolore. Ma una volta formata l'associazione tra il mezzo e il fine, si giunge a poco a poco a considerare la virtù come un bene in sè stessa e a desiderarla con la intensità stessa che qualunque altro bene[2]. Succede della virtù quello stesso che del danaro. Originariamente non vi ha nel danaro cosa più desiderabile che nel primo mucchio di ciottoli rilucenti; lo si desidera non per se stesso, ma per le cose che permette d'acquistare. E tuttavia anche qui l'associazione tra il mezzo e il fine si fa così forte, che si finisce in taluni casi col desiderarlo per sè stesso, come se avesse un valore intrinseco, indipendentemente dal fine[3].

Che dire poi della *qualità* che lo Stuart Mill, contrariamente al Bentham, riconosce nei piaceri? Ogni considerazione di qualità sembrava al Bentham un'inconseguenza; la *durata*, la *sicurezza*, la *prossimità*, l'*intensità*, la *fecondità*, la *purezza*, l'*estensione*, ecco per lui tutto ciò che costituisce il piacere e che deve essere calcolato quando si tratti di apprezzarlo convenientemente: solo questi caratteri esteriori, appariscenti non sfuggono al calcolo; il resto non si può cogliere, o meglio è chimera. Lo Stuart Mill non è di quest'avviso. Egli vuole andare fino in fondo al piacere, e ricercarne l'intima essenza, quei caratteri interiori per cui soltanto è possibile distinguere un piacere dall'altro, e apprezzarne sovratutto il valore morale. « Gli

---

[1] *Utilitarisme*, cap. III, p. 61; trad. franc.
[2] *Utilitarisme*, cap. IV, p. 75; trad. franc.
[3] *Utilitarisme*, p. 73-75; cap. IV, trad. franc.

scrittori utilitarii, dice lo Stuart Mill, in generale hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, sovratutto in questo, che sono più durevoli, più sicuri, ecc.; vale a dire piuttosto nei loro vantaggi accidentali che nella loro natura intrinseca..... Essi però avrebbero potuto prender piede sovra un terreno più elevato, e con altrettanta sicurezza. Il principio d'utilità è compatibile con questo fatto: alcune *specie* di piaceri sono più desiderabili, hanno maggior valore di altre. Sarebbe assurdo che mentre nel giudicare le altre cose si tien conto egualmente della qualità e della quantità, non si considerasse che la quantità quando si tratta di valutare i piaceri » [1].

E a chiarire anche maggiormente questo nuovo criterio della qualità dei piaceri, lo Stuart Mill fa seguire nobilissime pagine [2], dove parla di un certo *orgoglio*, d'un *amore di libertà* e d'*indipendenza personale*, d'un *sentimento di dignità*, che possiede ogni uomo sotto una forma o sotto un'altra, e spesso in proporzione colle sue facoltà elevate, per cui egli non acconsentirebbe mai a scambiare la sua condizione con quella d'un bruto, quand'anche gli si offrisse la maggior parte dei godimenti del bruto, nè a diventare un pazzo o un imbecille, quand'anche lo si persuadesse che il pazzo e l'imbecille sono più soddisfatti del loro stato che egli del suo. Il contento d'un essere inferiore è esso stesso inferiore alla soddisfazione che viene a un essere superiore dall'esercizio delle sue facoltà, quand'anche tale soddisfazione sia accompagnata da una certa quantità di malcontento. « Meglio vale essere un uomo infelice che un porco soddisfatto: meglio vale essere un Socrate malcontento che un pazzo felice» [3]. Per quelli che hanno forte il sentimento della propria dignità, questo forma una parte così essenziale della felicità loro, che nulla potrebbero desiderare di quanto fosse in lotta con esso e l'offendesse comecchessia, se non per alcuni istanti soltanto [4].

---

[1] *Utilitarisme*, cap. 2, p. 16; trad. franc.

[2] *Utilitarisme*, p. 16-22.

[3] *Utilitarisme*, p. 19.

[4] *Utilitarisme*, p. 18.

E quasi non bastasse tutto questo, quasi non bastasse questo nuovo concetto di *qualità* dei piaceri e di *dignità* della persona, per cui la dottrina utilitaria del Mill si stacca recisamente dalle dottrine utilitarie antecedenti, che, rinchiuse nel dominio della necessità, non aveano riconosciuto nelle macchine umane altra cosa che il loro valore estrinseco, il loro valore d'utilità; lo Stuart Mill parla ancora d'una « *nobiltà ideale di volontà e di condotta,* come d'un fine per gli esseri umani al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della lor propria felicità, e di quella degli altri in quanto è compresa nella loro »; parla d'una « *elevatezza e nobiltà di carattere,* che contribuirebbe, più di qualunque altra cosa, a rendere la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile della parola, per il piacere e l'assenza del dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma tale quale possono desiderarla e volerla esseri umani di cui le facoltà siano sviluppate a un grado superiore [1] ».

Quanto poi all'obbligazione morale, lo Stuart Mill scrive queste parole notevoli: « La sanzione interna del dovere (the internal sanction of duty) qualunque sia il nostro principio del dovere, è unica e sempre la stessa; è un sentimento interno. Un dolore più o meno intenso tien dietro alla violazione del dovere. Più il sentimento del dovere è coltivato, e più questo dolore è forte; esso giunge al punto d'impedire fin anco l'idea della violazione del dovere. E quando questo sentimento è *disinteressato* (desinteressed) legato alla *pura idea del dovere* (the pure idea of duty), e non a una delle sue forme particolari, forma *l'essenza della coscienza* (the essence of conscience) [2] ».

Ecco qui lo Stuart Mill entrato nel campo della scuola contraria; le parole ch'egli scrive, qualunque forse dei moralisti *a priori* avrebbe potuto scrivere: *essenza della coscienza, idea pura del dovere, sentimento disinteressato,*

---

[1] *Logique déductive et inductive,* vol. II, p. 560 della trad. franc.

[2] *Utilitarisme,* cap. III, p. 56; trad. fran. Cfr. Guyau, op. cit. p. 102-103.

sono espressioni famigliari ai moralisti *a priori*. Parrebbe quasi ch'egli avesse qui dimenticato la sua prediletta dottrina dell'associazione. Però egli aggiunge ben tosto: « La coscienza è un fenomeno così complesso che il più semplice fatto deriva spesso da una quantità di associazioni collaterali, la simpatia, l'amore, il timore, il sentimento religioso sotto tutte le sue forme, i ricordi della nostra infanzia, l'amor proprio, il desiderio d'essere stimato, e fin anco l'umiltà. Questa complicazione estrema è, io credo, l'origine di quella specie di carattere mistico che si attribuisce all'idea dell'obbligazione morale.... La forza di questa sta nell'esistenza d'una quantità di sentimenti con cui bisogna romperla per operare contrariamente al principio del bene, e che, allorquando così s'è operato, manifestano la propria esistenza divenendo nostri nemici sotto la forma del rimorso [1] ».

VIII

Concludendo, la preoccupazione, unica esclusiva dello Stuart Mill è di togliere, come abbiamo detto più sopra, all'utilitarismo quel che di esteriore e di meccanico, a cui l'avea ridotto il Bentham, e di dargli un valore più largo e più effettivo, arricchendolo di elementi interiori, fornendolo d'una coscienza, d'un sentimento del dovere, d'un'obbligazione morale, stabilendone il criterio piuttosto sulla qualità dei piaceri che sulla quantità, mostrando che tutto quanto è esteriore viene a poco a poco intrinsecandosi per via del meraviglioso meccanismo dell'associazione.

Tutti ricordano quel capitolo delle *Memorie* dello Stuart Mill in cui egli narra colla massima verità e sincerità e in pagine calde d'affetto, che a vent'anni si trovò bruscamente spezzata l'associazione che avea stabilita nel suo spirito tra la sua felicità e la felicità universale. Egli cercava la sua felicità nella felicità degli altri; ebbene questa sua felicità, a cui dovea

[1] *Utilitarisme*, p. 56-57; trad. franc. cap. III.

servire di mezzo la felicità altrui, gli sfuggiva. Anche nell'ipotesi che tutto ciò che dovea formare la felicità altrui fosse stato ottenuto, non per questo, egli, il Mill, ne sarebbe stato felice; a lui che ne faceva la domanda a se stesso, una voce interna imperiosa rispondeva un « no » netto e reciso. Non bisogna dunque proporsi la felicità come fine della vita, neanche colla finzione che deva derivare dalla felicità degli altri; la felicità si potrà ottenere senza proporsela; l'egoista che la vuole ad ogni costo, è punito col non ottenerla mai. E il Mill fu preso da un affanno, da uno scoraggiamento mortale, per cui prevedeva egli stesso di non poterla durare più d'un anno. Ma l'imagine d'una devozione affatto spontanea, affatto disinteressata, senza considerazioni personali, un atto dettato da un sentimento profondamente altruistico, senza mistura di elementi egoistici, lo strappò alle sue idee pessimistiche e gli mostrò l'ideale vero a cui consacrare la vita. « Leggevo per caso, egli dice, le memorie di Marmontel; arrivai al punto in cui egli racconta la morte di suo padre, il cordoglio in cui cadde la sua famiglia, e l'ispirazione improvvisa per la quale egli, un semplice fanciullo, sentì e fece sentire ai suoi che farebbe d'ora in poi tutto per essi, che loro terrebbe luogo del padre che avevano perduto. Un'imagine vivente di questa scena passò davanti a me, ne fui commosso fino alle lacrime. Da questo momento il peso che mi accasciava fu allegerito..... Le mie impressioni di questo periodo, continua il Mill, lasciarono una traccia profonda sulle mie opinioni e sul mio carattere.... Io non avevo sentito mai vacillare in me la convinzione che la felicità è la pietra di paragone di tutte le regole di condotta, e lo scopo della vita. Ma pensava ora che il solo mezzo di ottenerla *era di non farne lo scopo diretto dell'esistenza. Quelli solamente sono felici,* io pensava, *che hanno lo spirito rivolto a qualche oggetto diverso dalla loro propria felicità.....* a cui mirino non come a un mezzo, *ma come a un fine ideale.... Per essere felici non c'è che un mezzo, e consiste nel prendere per fine della vita, non la felicità, ma qualche fine estraneo alla felicità* [1].

---

[1] Stuart Mill, *Mes Mémoires*, cap. V, p. 126-136.

O io mi inganno, o in questa crisi morale per la quale il Mill è passato, è da ricercare, più che in qualunque altra cosa, la ragione delle modificazioni serie e profonde da lui recate all'utilitarismo del Bentham; sovra tutto di quel certo profumo di sentimento e d'idealità per cui la sua morale è così degna di rispetto anche da parte dei suoi avversari. Perocchè non bisogna dimenticare un altro degli effetti benefici di quella crisi morale sull'animo del Mill. Il padre suo gli avea dato un'educazione esclusivamente scientifica, e l'avea avvezzato a non tener conto del sentimento, anzi a guardarsene come da cosa perniciosa; non sopportando, come narra egli stesso, che si lodasse il sentimento, o che se ne facesse la più lieve menzione, sia nell'apprezzamento delle persone, sia nella discussione sulle cose [1]. Il Bentham d'altra parte, la cui azione fu tanto grande sull'animo del Mill, non gli concedeva, ben si sa, di lasciare alcuna parte al sentimento, tutto facendo dipendere dal calcolo freddo della ragione e dell'analisi. Questa educazione esclusivamente scientifica, questa cultura esclusiva della riflessione e dell'analisi e il bando assoluto d'ogni specie di sentimento, per poco non gli inaridirono le fonti della vita e non soffocarono quella sua nobile ed eletta natura. Ma la crisi passò, e il Mill imparò che la cultura dei sentimenti ha tanto valore quanto ne può avere quella dell'intelligenza. « Il cangiamento importante, dice il Mill, che le mie opinioni subirono in quest'epoca fu che per la prima volta io diedi alla *cultura interna* dell'individuo il posto che le conviene fra le necessità di primo ordine della felicità..... Non rinnegavo la cultura intellettuale, e non cessavo di considerare la facoltà e la pratica dell'analisi condizioni essenziali così dello svolgimento dell'individuo come dello svolgimento della società. Ma comprendevo che l'analisi produceva conseguenze che conveniva correggere coltivando insieme altre facoltà. Mi sembrava d'un'importanza capitale conservare un equilibrio conveniente fra le facoltà. *La cultura dei sen-*

---

[1] *Mes Mémoires*, p. 104-105.

timenti divenne uno dei punti cardinali della mia credenza morale e filosofica [1] ».

IX

Ma checchè sia di tutto questo, e per quanto grandi siano stati i tentativi dello Stuart Mill di intrinsecare l'estrinseco, di collocare la vera sorgente della morale nel fondo stesso dell'anima, e di fare dei varii fenomeni morali come altrettante rivelazioni della natura dell'uomo, certo è che per questo rispetto egli rimane pur sempre al disotto dello Spencer, di cui non ha la larghezza, la piena interiorità, per chiamarla così, il pieno innatismo dei fenomeni morali, e quei procedimenti piani, naturali, senza artificii di sorta, senza, direi, quella specie di alchimia intellettiva a cui invece egli è costretto a ricorrere. Lo Spencer ha la piena coscienza che la sua teoria dell'evoluzione e dell'eredità concilia la dottrina dell'esperienza colla dottrina dell'innatismo in una concezione più vasta e comprensiva; sa che l'innatismo e solo l'innatismo può dare una spiegazione adeguata dei fenomeni morali; sovratutto di quel che di necessario, di solenne e di sacro che ne costituisce il carattere essenziale. Ma vuole un innatismo scientifico, un innatismo di cui sia possibile sorprendere, per così dire, la genesi attraverso la razza, e come se si trattasse di un terreno, scoprire gli strati successivi onde venne formandosi; non un innatismo che si fondi su affermazioni *a priori,* senza prove di sorta, destituito affatto di valore scientifico. Anche lo Stuart Mill intravvide forse l'insufficienza dell'esperienza a dar ragione da sola della moralità; anch'egli capì forse che un processo così estrinseco non potea spiegare quel che di intimo e profondo che è proprio dei fenomeni morali; anch'egli vagheggiò forse una teoria che senza dipartirsi dall'esperienza, giungesse per via di espedienti ingegnosi ad avere i van-

---

[1] *Mes Mémoires*, p. 136-137.

taggi dell'innatismo, senza averne i difetti. Ma fu fortunato nel suo tentativo quanto lo Spencer? Vale l'associazione, per quanto meravigliosa ne' suoi effetti, se è ristretta al solo individuo, a intrinsecare l'estrinseco, a trasformare ciò che si fa in ciò che si deve fare, a cambiare il contingente in necessario, il transeunte in permanente, il particolare in generale; vale a render ragione della coscienza morale, dell'obbligazione, del dovere, dell'amore della virtù e degli altri fenomeni morali?

La dottrina dell'associazione non ha più oggi l'autorità che avea dieci anni fa. Nessuno direbbe oggi ciò che diceva lo Stuart Mill, che la legge d'associazione è per la psicologia quello che è per l'astronomia la legge di attrazione universale. Dopo la critica così originale e profonda del Ferri, specialmente, non occorre insistere più oltre sull'insufficienza dell'associazione a spiegare i fenomeni dello spirito [1]. — Nel caso speciale della coscienza morale, c'è anzitutto nel Mill una deplorabile confusione fra il *desiderio generale della felicità* e il *desiderio della felicità generale.* Dal fatto che ciascuno desidera la felicità, la sua, s'intende, lo Stuart Mill, colla massima disinvoltura, conclude che ciascuno desidera la felicità generale [2]: quasi, osserva in tono canzonatorio il Guyau, dal fatto che un ladro desidera la sua felicità e il gendarme la sua, dovesse seguirne che il primo desideri e deva desiderare la felicità del secondo, e il secondo quella del primo [3]. — Non derivando adunque dal desiderio della felicità propria, il desiderio della felicità altrui, anzi potendosi ragionevolmente sostenere che spesso i due desiderii si elidono; come si potrà ammettere che la felicità generale e la felicità individuale si associno nel pensiero per modo da non potersi più disgiungere, dando

---

[1] Vedi Luigi Ferri, *La Psicologia dell'associazione dall'Hobbes fino ai nostri giorni.*

[2] *Utilitarisme*, cap. IV. « On ne peut fournir aucune raison pour demontrer que le bonheur *générale* est desirable, si ce n'est que chacun desire *son propre* bonheur ».

[3] Guyau, *Morale anglaise*, p. 247.

luogo così alla coscienza morale? — Lo Stuart Mill aveva pure osservato che non si fondava sui fatti l'ottimismo del Bentham, secondo cui l'interesse individuale e l'interesse generale sono sempre congiunti nella realtà. Perchè adunque va ora a finire in un ottimismo di poco diverso, si potrebbe anzi dire, sostanzialmente identico, dal momento che congiungersi nello spirito non si possono se non le idee di cose che siano effettivamente congiunte nella realtà? Non è lo spirito, secondo la teoria del Mill, un risultato di esperienze accumulate ed associate, e tutti quanti i fenomeni di esso non si riducono in fondo a fenomeni di esperienza? È adunque un'illusione l'associazione che si formi nel pensiero, di idee, gli oggetti delle quali non sieno mai, o assai di rado, congiunti nella realtà; e un' illusione per conseguenza la coscienza morale, risultato di quest'associazione, alla quale pure è riservato il governo della nostra vita.

Ma lasciamo questo, e ammettiamo pure che l'associazione fra la felicità individuale e la felicità generale sia possibile nel pensiero: ammettiamo che l'idea oltrepassi il fatto e la natura; che l'intelligenza faccia il miracolo di sostituire a un'associazione che solo qualche rara volta si verifica nella realtà, un'associazione perfetta, senza soluzione di continuità: ammettiamo che in me si produca a poco a poco, per via di associazione, un qualche cosa, per cui quando vorrei sacrificare l'interesse altrui al mio, mi trovi di fronte a una specie d'impossibilità mentale, come quando volessi affermare che due e due fanno cinque; e mi senta quindi come obbligato ad astenermi. — Questa impossibilità mentale, questa obbligazione, e questa necessità interiore hanno adunque evidentemente un valore pratico; gli interessi si sono associati indissolubilmente nel pensiero, e questa associazione intellettuale ci necessita ad associarli praticamente. Ma le leggi mentali non possono divenir leggi d'azione se non passando, per così dire, attraverso a noi. Le leggi esteriori, le leggi naturali si attuano indipendentemente da noi; noi non possiamo cangiarle affatto, esse sono sovra di noi e fuori di noi; noi non abbiamo che a

subirne passivamente gli effetti. Non avviene altrettanto delle leggi mentali. Esse agiscono su di noi per mezzo di noi, diremo così; e l'intervento nostro le modifica talora tanto sostanzialmente che non rimangono più quelle. Persuadiamo a noi stessi che una certa nostra credenza è il risultato d'un'associazione d'idee, e non ha altro fondamento, e tosto questa persuasione s'associerà alla credenza medesima e finirà col distruggerla. Persuadiamo a noi stessi che quel non so che che ci spinge a rispettare gli altri e a volere il bene generale, è nulla più che un'associazione meccanica d'idee; e tosto ci parrà irragionevole questo rispetto, e saremo indotti a passar oltre. Di due cose l'una, osserva il Guyau, o l'identità degli interessi esiste in fatto, e allora l'associazione delle idee non è che la riproduzione dei fatti, e si ricade nel sistema del Bentham; o l'identità degl'interessi non esiste in fatto, e allora il credervi sarebbe fare un'induzione erronea, sarebbe andar contro la logica, sarebbe come obbligare la ragione ad essere irragionevole [1]. Una qualunque associazione subbiettiva a cui non corrisponda un'associazione obbiettiva, appena si renda cosciente, con ciò stesso si distrugge: e non soltanto si distrugge teoricamente, diremo così, ma anche praticamente. La coscienza nel mentre discioglie le associazioni illegittime d'idee, tende anche ad annullarne l'effetto pratico. Bisogna che l'uomo ignori che la sua coscienza morale è nulla più che il risultato d'un'associazione d'idee, perchè essa continui ad esercitare la sua efficacia su di lui: bisogna che essa rimanga incosciente, per così dire, avvolta nelle tenebre del mistero, perchè del mistero conservi il prestigio e quel che di sacro e solenne che è la sua caratteristica essenziale. Svelate invece il mistero, togliete via la mistica cortina che nasconde l'oracolo ad occhio profano; per uscir di metafora, rendete cosciente l'incosciente; e tutto è perduto; l'incosciente non agisce che a condizione di rimanere incosciente.

Nel sistema del Mill l'uomo è come uno schiavo incatenato da così lungo tempo da catene invisibili che l'idea

[1] *Morale anglaise*, p. 285.

della schiavitù s'è associata all'idea ch'esso si fa della vita; anche se gli togliete le catene, esso si crede schiavo pur sempre e opera come schiavo per l'abitudine e l'associazione. Ma persuadetegli davvero che le catene sono spezzate, che non esistono più che nel suo pensiero; persuadetegli che in fondo è egli stesso che si toglie la libertà, senza saperlo, che si circonda di ostacoli; e tosto la libertà più sconfinata succederà a quello stato, e moti disordinati e incomposti, per tutti i versi, in tutte le direzioni, ne saranno la conseguenza. — Così, singolare contraddizione davvero! finchè un uomo non sarà associazionista, utilitario, finchè non avrà abbracciato il sistema del Mill, crederà all'efficacia della coscienza, e si lascierà guidare da essa, non sapendo che è il risultato d'una fallace associazione d'idee e quindi un'illusione: a mano a mano invece che s'addentrerà nel sistema, andrà in lui spegnendosi la fede nel dovere che la coscienza gl'impone, d'essere disinteressato, e si spegnerà affatto quando avrà abbracciato interamente il sistema in se e nelle sue conseguenze.

X

Ma lo Stuart Mill potrebbe osservare che non si tratta, nel caso della coscienza morale, di sole idee associate, ma anche di sentimenti, e che alla necessità intellettiva che ci porta ad associare gl'interessi, si aggiunge una necessità sensibile, producendosi in noi piacere quando le obbediamo, dolore quando la violiamo; che quindi l'efficacia della coscienza morale è, per così dire, protetta dal sentimento.

Idea e sentimento associati costituiscono una forza pratica d'un inestimabile valore; non sono l'idea e il sentimento come i due momenti che preparano l'azione? la metamorfosi dell'idea in azione non si compie per mezzo del sentimento? Quando noi rompiamo bruscamente l'associazione fortificata dall'abitudine, quando colla volontà ci opponiamo all'intelligenza, proviamo come uno strappo interno; l'idea respinta

torna alla carica dopo l'azione compiuta, protestando, per così dire, dall'intimo fondo del nostro essere: è il rimorso che fa sentire la sua voce. « La sanzione interna del dovere scrive lo Stuart Mill, è unica e sempre la stessa; è un sentimento interno. Un dolore più o meno intenso tiene dietro alla violazione del dovere. Più il sentimento del dovere è coltivato, e più questo dolore è forte; esso giunge al punto d'impedire fin anco l'idea della violazione del dovere [1] ».

Ma questo dolore, osserviamo noi, questo rimorso, quando sappiate che è in fondo null'altro che il risultato d'un'associazione d'idee, e quindi d'un'illusione, come potrà ancora sussistere? Perchè dovrete voi provare un dolore qualsivoglia a rompere un'associazione d'idee, quando abbiate la coscienza di non rompere che un'associazione, di non separare che delle idee, di non dissipare e combattere che un'illusione, una chimera? Di più quando questo dolore voi l'abbiate scomposto nei suoi elementi, quando l'abbiate svestito, per così dire, degli abiti di cui facea pompa, e vi apparisca uno scheletro nudo a cui mancano le polpe ed i nervi ed i muscoli, come vi potrà ancora arrestare dinanzi all'idea della violazione del dovere? Se voi vi arrestate dinanzi a quest'idea, se anzi non la potete neanche concepire, gli è perchè credete non già di avere a che fare con un dolore come tutti gli altri, con un qualche cosa di passivo e necessario; ma con un dolore *sui generis*, prodotto da un'idea che non ha analogia con nessun'altra, con un qualche cosa d'infinito e d'assoluto, essenzialmente attivo nei suoi effetti e nella sua natura. « Il sentimento del dovere, scrive lo Stuart Mill in un certo luogo [2], deve associarsi al principio d'utilità; ma quest'associazione, quand'anche consacrata dall'educazione, potrebbe pure essere spezzata dall'analisi, se non ci fossero nel nostro spirito certi sentimenti dominanti, in armonia col principio d'utilità, che ci facessero sentire e coltivare quest'armonia naturale, tanto in noi quanto negli altri, e ce la facessero accettare come

---

1 *Utilitarisme*, cap. III, p. 56. trad. franc.

2 *Utilitarisme*, cap. III, p. 62.

base naturale della morale utilitaria ». Adunque, secondo lo stesso Mill, non basta l'associazione a render ragione del sentimento del dovere: ci vuole una qualche altra cosa che stia a fondamento dell'associazione medesima, e senza cui l'associazione non potrebbe resistere alla forza dissolvente dell'analisi: ci vuol una qualche cosa originaria, naturale all'uomo, che non sia essa stessa un risultato dell'associazione, che dia anzi all'associazione l'occasione e il modo di formarsi, e per cui questa non sia puramente artificiale e meccanica. « Le associazioni morali, scrive ancora lo Stuart Mill, che sono interamente una creazione artificiale, quando la cultura intellettuale è molto progredita, sono combattute dalla forza dissolvente dell'analisi »[1]. Precisamente così. Come adunque pretendere che la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, che sono pure, nella teoria del Mill, nulla più che associazioni artificiali e meccaniche, possano resistere inalterabili agli assalti, anzi si fortifichino e s'ingagliardiscano sempre più e formino come una seconda natura dell'uomo, pur avendo a combattere tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo? Perocchè nell'ordine pratico abbiamo, dal punto di vista del Mill, ben maggiori difficoltà che nell'ordine teoretico, a spiegare coll'associazione la necessità interiore. Nell'ordine teoretico lo spirito è come una *tabula rasa* su cui l'esperienza e l'associazione scrivono i loro caratteri; nell'ordine pratico, invece, lo spirito non è più una *tabula rasa*, ma un qualche cosa con una speciale disposizione interiore egoistica, che l'esperienza e l'associazione non devono assecondare, ma combattere e trasformare radicalmente, se pure ha da nascerne la coscienza e l'obbligazione morale[2].

Non ostante tutti i tentativi adunque e, diciamolo subito, generosi tentativi, per provvedere l'uomo d'una coscienza morale, d'un sentimento del dovere, il Mill non ci è riuscito. La coscienza morale, il sentimento del dovere,

---

[1] *Utilitarisme*, cap. III, p. 62.

[2] Vedi il mio lavoro sulla « *Teoria delle leggi del pensiero e delle verità necessarie nello Stuart Mill* ».

nel Mill, sono qualche cosa di artificiale e meccanico, sono un qualche cosa che sta, per così dire, alla superficie dello spirito senza penetrarvi addentro, un qualche cosa che non ha alcuna consistenza reale, destinato perciò a scomparire al primo soffio dell'analisi e della critica.

« Si crede generalmente, scrive lo Stuart Mill, che chi vede nell'obbligazione morale un fatto trascendente, una realtà obbiettiva, appartenente alla serie « *delle cose in se* » (things in them selves) sia più disposto a obbedire a questa obbligazione, di chi la credesse puramente subbiettiva, avente sede solamente nella coscienza umana » [1]. Ma qui non si tratta di realtà obbiettiva o di realtà subbiettiva, si tratta semplicemente di realtà. È una realtà veramente la vostra coscienza morale, la vostra obbligazione? Se fosse una realtà subbiettiva, se avesse sede veramente nell'intimo fondo del nostro essere, si avrebbe quanto è necessario: appunto l'obbligazione dev'essere tutta intrinseca, non venirci comecchessia dal di fuori, dalle serie delle *cose in se,* da concezioni metafisiche, astratte. Ma nel vostro sistema la coscienza morale e l'obbligazione non hanno questa realtà subbiettiva; sono illusioni, chimere; gli uomini, come esseri morali, non sono che un tessuto d'idee associate. « La forza morale che realmente muove l'individuo, continua lo Stuart Mill, è il suo proprio sentimento subbiettivo, all'intensità del quale questa forza è esattamente proporzionale »[2]. Perfettamente d'accordo; ma donde viene il sentimento morale? Siamo sempre daccapo; viene da un'illusoria associazione d'idee, e quando l'individuo ne sia persuaso, il sentimento perderà ogni forza d'obbligazione. « La credenza in Dio, osserva ancora il Mill, messa da parte l'attesa della ricompensa o della punizione, non agisce sulla condotta degli individui che attraverso a sentimenti religiosi subbiettivi e in proporzione di essi » [3]. D'accordo ancora: ma questi sentimenti religiosi potrebbero nascere e agire come

---

1 *Utilitarisme*, cap. III, p. 58.
2 *Utilitarisme*, cap. III, p. 58.
3 *Utilitarisme*, cap. III, p. 58-59.

fanno sulla condotta degli individui quando fosse spenta la fede in Dio? Se Dio stesso, nota il Guyau, ha bisogno che si creda in lui perchè lo si rispetti, a più forte ragione questo dio interno di dignità che ciascuno s'imagina di portare in sè, esige, per comandare all'uomo, che l'uomo creda alla sua realtà » [1].

Le stesse osservazioni, o press'apoco le stesse, si potrebbero fare allo Stuart Mill, per quello che riguarda la virtù. Quando l'uomo fosse persuaso che in fondo il desiderio della virtù per sè stessa non è che l'effetto d'un'illusoria associazione d'idee, e che, in ultima analisi, quello ch'egli desidera non è già la virtù per sè, ma il piacere suo, la sua felicità; quando fosse persuaso che la virtù è in fondo null'altro che una creazione artificiale, un essere di ragione, un fantasma, come a buon diritto lo chiamava il Bentham dal suo punto di vista; come potrebbe darsi che egli fosse ancora disposto ad attribuirle qualche pregio, a dimenticare se stesso per lei, a sacrificarsi in taluni casi? Io credo che, quando la virtù richiedesse sacrifici, ed è raro che non ne richieda, di piccoli o di grandi, l'uomo, persuaso che essa non è che una chimera, per quanto attaccato a lei, per quanto affezionato a questa creatura del suo pensiero, non vorrebbe sobbarcarvisi; e i voti del Mill che l'amore della virtù abbia a diffondersi sempre più nel mondo, non potrebbero pienamente adempirsi [2].

E poichè in ultimo, nel sistema del Mill, sono un'illusione la virtù, la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere; poichè l'esperienza e l'associazione, ristrette al solo individuo, non valgono a creare la moralità dentro l'uomo, e non riesce possibile passare dall'esterno all'interno, intrinsecare l'estrinseco; a che ancora parlare di qualità nei piaceri, e trovare insufficiente il criterio esteriore della quantità, a cui il Bentham, conseguente sempre, s'era arrestato? a che parlare di dignità, di nobiltà ideale di volontà e di condotta, di elevatezza di carattere? Certo di tutto questo è

---

[1] *Morale anglaise*, p. 290-291.

[2] *Utilitarisme*, cap. IV, p. 76.

necessario parlare in morale; e l'averne parlato con tanta energia e con tanto calore è prova dell'animo nobilissimo del Mill. Ma se ne può parlare a buon diritto e con conseguenza allora soltanto che nel fondo del nostro essere ci sia qualche cosa in germe, da cui la nobiltà, la dignità e la elevatezza possano, per così dire, sgorgare; non quando manchi affatto quel *primum,* di cui queste sono come il naturale svolgimento; quando anzi vi sia tutto ciò che di più contrario a queste si possa imaginare. In tal caso gli artificii e le combinazioni, per quanto industriose, non valgono.

Aggiungasi che lo Stuart Mill, singolare contraddizione davvero! dopo di avere in tutti i modi cercato di stabilire una moralità nell'uomo, non vuol sentire affatto parlare di moralità quando si tratta di apprezzare la qualità dei piaceri. La qualità dei piaceri per lui nulla ha che fare colla moralità. Allorchè, egli dice, di due piaceri ve n'ha uno al quale tutti quelli o quasi tutti quelli che hanno l'esperienza dei due, danno una preferenza decisa, senz'esservi spinti da alcun sentimento d'obbligazione morale (irrespective of any feeling of moral obbligation prefer it), quello è il piacere più desiderabile, e se non è cangiato da chi è competente a giudicarlo contro qualsivoglia quantità dell'altro, noi siamo in diritto d'attribuirgli una superiorità di *qualità* [1].

Ma che cos'è la qualità del piacere disgiunta da' suoi attribuiti morali? È possibile distinguere nei piaceri l'esistenza d'una qualità *indipendente da ogni sentimento d'obbligazione?* La qualità del piacere apparisce sempre all'occhio dell'osservatore come qualche cosa che si confonde colla sua moralità. Certo, poche creature umane, come dice il Mill, consentirebbero a esser cangiate in bruti, anche promettendo loro la più gran somma dei piaceri del bruto; certo nessuna persona di cuore e di coscienza consentirebbe a divenire egoista o vile [2]. Ma forsechè a queste decisioni sarebbe estranea, come crede il Mill, ogni considerazione morale?

---

[1] *Utilitarisme,* p. 16.
[2] *Utilitarisme,* p. 17.

Forsechè quando mi si propone di diventare egoista o vile, e mi vi rifiuto, non provo nulla di simile a un sentimento morale? Neanche nei piaceri intellettivi e nei piaceri estetici si può prescindere, a rigore, quando se ne voglia apprezzare la qualità, dal rispetto morale. I piaceri intellettivi come gli estetici hanno sempre qualche cosa di morale.

XI

L'empirismo esclusivo dello Stuart Mill, e tutto quel che di artificioso e meccanico che ne è la conseguenza, non poteva piacere allo Spencer.

Già egli avea deplorato nello Stuart Mill la mancanza d'ogni concetto di necessità e la ristrettezza delle induzioni, e che facesse troppa parte all'accidentale, al casuale; e avea considerato il suo utilitarismo come una forma incompleta e transitoria che dovea essere sostituita da un utilitarismo più razionale. Il torto degli utilitarii, scrive lo Spencer, sta nel supporre che « nel futuro come nel presente, l'utilità si deva determinare solo in seguito ai risultati osservati, e che non vi sia possibilità di conoscere per deduzione da principii fondamentali, quale condotta *debba* essere dannosa e quale *debba* essere utile »[1]. Mentre egli continua, « l'idea per la quale io combatto, è che la moralità propriamente detta ha per suo oggetto il determinare *come* e *perchè* alcuni modi della condotta siano dannosi, altri utili. E questi risultati buoni o cattivi non possono essere accidentali, ma devono essere *conseguenze necessarie della costituzione delle cose,* ed io penso esser questo l'oggetto della scienza morale, dedurre dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie d'azioni *necessariamente* tendano a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità »[2]. L'Utilitarismo, conclude lo Spencer, « che riconosce solo i

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 58; trad. it. p. 69.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 57; trad. it. p. 68.

principii della condotta ottenuti per mezzo dell'induzione, è solamente preparatorio all'Utilitarismo che deduce questi principii *dai processi della vita formati sotto stabilite condizioni d'esistenza* » [1].

Così il concetto di universalità e di necessità è introdotto nella morale dello Spencer; come vi è introdotto il concetto d'un'intima costituzione delle cose e degli esseri, per cui certi atti devono produrre certi effetti e non altri; e per cui la virtù arrecherà sempre e non potrà non arrecare conseguenze buone, come il vizio arrecherà sempre e non potrà non arrecare conseguenze cattive. Per ciò l'esperienza costante delle buone o delle cattive conseguenze delle azioni, è bensì un indizio del valore di queste azioni, ma non ciò che lo costituisce e lo forma; e d'altra parte solo in un grado più basso del pensiero scientifico, c'è bisogno di questa costante esperienza per formare le generalizzazioni che riguardano le azioni. Come oggidì l'astronomia planetaria, abbandonate le osservazioni accumulate, su cui in uno stadio primitivo fondava le sue previsioni riguardo al moto degli astri, si serve esclusivamente delle leggi di gravitazione, per dedurne le posizioni che i corpi celesti occuperanno di necessità nello spazio in certi tempi; così egualmente la scienza morale, abbandonate le generalizzazioni empiriche in riguardo al valore delle azioni, perchè accidentali e non necessarie, deduce dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie d'azioni tendano *necessariamente* a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità. La considerazione delle conseguenze nulla o poco giova nella morale; « quelle deduzioni devono essere riconosciute come leggi di condotta; e *devono essere obbedite indipendentemente da un' estimazione della felicità o della miseria* ».

Così la moralità non è abbandonata al flusso eterno, per così dire, dei fenomini, e rientra nell'ordine dei *noumeni,* delle cose in se: l'esperienza non giustifica da sola il bene ed il male: il bene ed il male hanno un'esistenza propria, indipendente dalle conseguenze, voluta dalla stessa

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 61; trad. it. p. 72.

natura delle cose; e la scienza che se ne occupa è induttiva soltanto nei suoi primordi, ma esclusivamente deduttiva quando è giunta a un grado elevato di perfezione.

Lo Stuart Mill, in una nota del suo Utilitarismo [1], rispondeva allo Spencer, che non avea obbiezioni a fare alla sua dottrina, e che accettava il concetto che dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza si deduca l'effetto delle azioni sulla felicità; soltanto, aggiungeva, si doveano sopprimere le parole *di necessità, necessariamente.* Ma soppresse queste parole, tolto il concetto di necessità, come potea ancora dire lo Stuart Mill di accettare la dottrina dello Spencer? La riserva che egli fa è gravissima. Negata la necessità, negato il nesso necessario voluto dalla stessa natura delle cose, fra le azioni e le loro conseguenze, il concetto fondamentale dello Spencer è sparito, e si ricade nell'empirismo e nel fenomenismo più schietto: l'accidentale, il casuale, il possibile diventano il solo campo in cui s'esercita la morale. E allora ben lungi dal dedurre dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, come pur vorrebbe lo Stuart Mill, delle norme fisse e costanti che valgano per la pratica, avremo delle regole d'abilità e d'utilità transitorie, valevoli per qualche caso isolato; avremo una specie di opportunismo morale, una casuistica utilitaria, che è quanto di più contrario alla scienza si possa imaginare.

E lo Stuart Mill infatti è caduto in questo opportunismo, in questa casuistica. Basta leggere alcuni brani della sua Logica, per averne la sicurezza. Ecco com'egli si esprime: « In tutti i rami degli affari pratici, ci sono dei casi in cui gl'individui sono obbligati a conformare le loro azioni a una regola prestabilita; e ce ne sono degli altri in cui una parte del loro compito consiste nel trovare o nell'istituire la regola secondo la quale essi devono dirigere la loro condotta. Un caso della prima specie è quello in cui si trova, per esempio, un giudice sotto l'impero d'un codice scritto. Il giudice non deve decidere quale sarebbe intrinsecamente il

[1] Pag. 129-130 dalla trad. franc. del Le Monnier.

miglior partito da prendere nel caso particolare ch'egli deve giudicare, ma solamente qual è l'articolo di legge sotto l'applicazione del quale cade quel caso. Il metodo da seguire è qui interamente ed esclusivamente metodo di ragionamento, di sillogismo; è l'interpretazione d'una formula..... Opposta alla situazione del giudice è quella d'un legislatore. Come il giudice ha delle leggi che gli servono di guida, anche il legislatore ha delle regole e delle massime di politica; ma sarebbe un errore manifesto il supporre che il legislatore sia legato da quelle massime come il giudice è legato dalle leggi, e che non abbia che da applicare quelle massime al caso particolare, come fa il giudice delle leggi. Il legislatore è obbligato a prendere in considerazione i fondamenti della massima..... Per il giudice, una regola, quando sia positivamente riconosciuta, è definitiva. Il legislatore invece, o qualunque altro pratico, che si lasci guidare da regole piuttosto che dalle ragioni di queste regole, come i tattici tedeschi dell'antica scuola che furono battuti da Napoleone, o come il medico che amasse meglio vedere i suoi ammalati morire secondo le regole, che guarire contrariamente a queste, è a buon diritto considerato come un vero pedante e come lo schiavo delle sue formule..... Negli affari complicati della vita, e, a più forte ragione, in quelli degli stati e delle società, non ci si può fidare delle regole, se non si risale costantemente alle leggi scientifiche che loro servono di base. Conoscere le eventualità pratiche che esigono una modificazione della regola o che le fanno del tutto eccezione, è conoscere le combinazioni di circostanze che interverrebbero nelle conseguenze di queste leggi e le renderebbero inefficaci intieramente; e ciò non si può apprendere che riferendosi ai fondamenti teorici della regola. Un pratico saggio non considera dunque le regole di condotta che come provvisorie. Fatte per il maggior numero di casi, o per quelli che si presentano più spesso, esse indicano in qual maniera sarà meno dannoso operare, tutte le volte che non si avrà il tempo o i mezzi d'analizzare le circostanze reali del caso, o si dubiterà dell'esattezza della valutazione che se ne ha potuto fare..... È ben evidente

adunque l'errore di coloro che vorrebbero dedurre la linea di condotta adatta ai casi particolari, da massime pratiche supposte universali » [1].

Mi pare che lo Stuart Mill non potesse essere più esplicito nel dichiarare l'eterna instabilità di tutte le regole pratiche; nel dichiarare che per ogni caso d'azione bisogna non fidarsi d'una regola prestabilita, ma risalire ai teoremi scientifici che le servono di base. Ci possono essere sempre delle eventualità pratiche che esigono una modificazione della regola, o che ne costituiscono un'eccezione; ci possono essere sempre delle condizioni negative, certe circostanze la cui presenza impedisce la produzione dell'effetto. E quando queste condizioni negative ci sono, la regola è in difetto; noi adopereremo i mezzi prescritti, ma non otterremo l'effetto [2]. Ciascuno adunque, e per ogni caso, deve rifare, se ne ha il tempo, le proprie regole pratiche, le proprie leggi di condotta: ogni uomo, anzi ogni generazione d'uomini è dannata a un eterno lavoro di Penelope: l'esperienza del passato non vale per l'avvenire; o almeno c'è pericolo che la catena dei sillogismi con cui si vorrebbe congiungere l'esperienza del passato a quella dell'avvenire e sospendere, per così dire, questa a quella, si rompa ad ogni tratto. Ogni uomo aggiunge a quella catena l'anello che gli piace, e a questo sospende l'azione che gli piace. Voi dite, per esempio, ad un uomo: « Tu devi operare virtuosamente ». Quell'uomo nel timore che non gli capiti quanto è capitato ai tattici tedeschi che furono battuti da Napoleone, o al medico che uccise i suoi ammalati secondo le regole, vorrà cercare i fondamenti della massima che gli proponete. E li troverà, con probabilità, nel vantaggio suo e in quello degli altri. Ma allora potrà pensare se non ci possa essere qualche caso in cui provvederebbe meglio alla propria felicità e a quella degli altri, non già operando vir-

---

[1] *Logique déductive et inductive*, vol. 2, p. 550-554 della trad. franc. del Peisse.

[2] Logique etc. p. 552 « Tutte le volte che una causa neutralizzante si presenterà, la regola sarà in difetto; noi adopereremo i mezzi, ma il fine non ne seguirà ».

tuosamente, ma operando in modo contrario; se non possa, in qualche circostanza straordinaria, eccezionale, un'azione malvagia produrre più buoni risultati che un'azione onesta, come succede di quei veleni che la medicina moderna somministra a piccole dosi ai pazienti. E trovato quel caso, quella circostanza, troverà anche che allora la formola non deve essere applicata, che anzi deve operare contrariamente alla formola.

Così ogni formola potrà essere modificata secondo i bisogni del momento: una formola non vale che per il caso e la circostanza in cui è applicata: altri casi e altre circostanze possono sopravvenire a rendere inutile ed anche pericolosa l'applicazione della formola. *Un pratico saggio non considererà le regole di condotta che come provvisorie:* e non le applicherà che quando *non avrà il tempo e i mezzi di analizzare le circostanze reali del caso.*

Il sistema dello Stuart Mill è adunque un vero sistema di casuisti; altro che dedurre dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza delle regole fisse e costanti, come voleva lo Spencer!

Non si deve perciò fare le meraviglie se lo Spencer ha separato così nettamente la propria dottrina dalla dottrina dello Stuart Mill, e non le ha risparmiato censure e rimproveri. Lo Spencer vuole togliere alle regole morali d'utilità il loro carattere ipotetico ed arbitrario, traendo il suo criterio non più da generalizzazioni empiriche, ma da deduzioni necessarie. Poichè le leggi della vita sono fisse, se ne potranno dedurre delle regole di condotta egualmente fisse, universali, aventi per tutti gli uomini e, si potrebbe aggiungere, per tutti gli esseri, il medesimo valore. Così, secondo lo Spencer, al di sopra dei mezzi empirici e variabili proposti dall'utilitarismo, al di sopra dei modi di condotta relativi e contradditorii, si giungerà a proporre un modo di condotta ideale, dove mancheranno le variazioni, e sovratutto le contraddizioni [1].

---

[1] Vedi come lo Spencer combatta la casuistica nei cap. VII e XXVIII della sua *Iustice.*

XII

Non abbiamo per iscopo di trattare più largamente del modo diverso in cui lo Stuart Mill e lo Spencer intendono la morale. Se ci proponessimo di trattare del metodo dell'uno e dell'altro filosofo, certamente svolgeremmo con maggior ampiezza l'argomento, e sarebbe cosa nè di scarsa utilità, nè di scarsa soddisfazione. Presentemente però ci preme soltanto di far conoscere, per così dire, le linee generali dei due metodi; quel tanto che possa valere a far comprendere anche meglio il diverso punto di vista dell'uno e dell'altro autore nel trattare dell'origine e della formazione della coscienza morale.

Già abbiamo visto che lo Stuart Mill, non ostante tentativi d'ogni fatta, non riusciva a costruire qualche cosa di saldo e durevole, che potesse resistere agli assalti della critica. Avea ricorso alla legge d'associazione e sperava con questo mezzo di poter intrinsecare l'estrinseco, trasformare il contingente in necessario, il transeunte in permanente, il particolare in generale. Ma la legge d'associazione non è una di quelle leggi universali della vita, che possano spiegare tutti quanti i fenomeni e a cui per conseguenza questi si possano, per così dire, attaccare come a loro causa. La legge d'associazione non ha l'universalità d'applicazione che le attribuisce il Mill, e tanto meno un'efficacia decisiva di tal fatta che un fenomeno d'una speciale natura si possa per essa trasformare in un altro di natura opposta. Lo Stuart Mill ha errato pretendendo da questa legge dei risultati che non poteva dare, e tanto più ricorrendo per ottenerli ad artificii d'ogni maniera, e considerando lo spirito come una specie di vaso in cui si fa una quantità di giuochi meccanici e nulla più.

Lo Spencer è ricorso invece ad una legge ben più larga, alla più larga delle leggi anzi, alla legge che abbraccia tutto quanto l'universo, l'evoluzione. Dall'evoluzione che è la vera

legge della vita e delle cose, dall'evoluzione e dall'eredità anche, che ne è come il complemento necessario se si riguardino particolarmente gli esseri organici, derivano tutti quanti i fenomeni morali; derivano le leggi che dovranno regolare la condotta nei varii casi d'azione che ci si possono presentare nella vita; derivano quelle norme universali riguardanti il retto e l'onesto, che ogni individuo porta con sè dalla nascita, come altrettante ***intuizioni morali;*** e quindi la coscienza morale, l'obbligazione e il sentimento del dovere, che sono come una specie di oracolo interiore, con quel che di solenne e di sacro, che hanno tutte quante le cose che hanno resistito alla prova d'un immenso passato.

Già nei primi capitoli noi abbiamo parlato, e a lungo, del modo in cui, secondo lo Spencer, la coscienza morale viene formandosi: abbiamo seguito passo passo il grande pensatore nella sua opera di costruzione, e nessun elemento, ci pare, abbiamo trascurato che potesse recar luce nella oscura questione; perfino dai raffronti con altre dottrine abbiamo cercato di trarre profitto, per rendere meno deficiente la nostra esposizione. Ma alla coscienza morale si connettono l'obbligazione e il dovere; l'obbligazione e il dovere sono, per così dire, la forma in cui la coscienza si manifesta; sono, si potrebbe aggiungere, il frutto, il cui germe bisogna cercare nella coscienza. Giova perciò, come ha fatto lo Spencer nel capitolo magistrale sull'aspetto psicologico della condotta, dopo aver trattato della coscienza, trattare dell'obbligazione e del dovere e farci anche noi al pari di lui la domanda: donde nasce il sentimento dell'obbligazione morale in genere? donde deriva il sentimento del dovere, considerato indipendentemente dai sentimenti diversi che sono impulso alla temperanza, alla prudenza, alla benevolenza, alla giustizia, alla veridicità e simili [1]? Solo quando si sarà data risposta a questa domanda, si potrà dire di aver trattato per intero la questione della coscienza morale secondo lo Spencer; e solo allora si potrà sottoporre

---

[1] H. Spencer, *The data of Ethics*, p. 124; trad. it. 150.

ad un esame critico l'intera dottrina, come è nostra intenzione.

Ecco adunque la risposta.

Il sentimento dell'obbligazione morale e del dovere è un sentimento astratto che si forma in modo analogo a quello nel quale si formano le idee astratte. L'idea astratta di colore è il tratto uniforme di tutte le cose colorate, è la loro proprietà comune e costante di modificarci così per via della luce che viene dalla superficie loro come per via delle loro forme. Le idee astratte di piccolezza o di grandezza sono egualmente quel che di comune e costante che hanno le cose piccole o le grandi, e per cui appunto si dicono piccole o grandi; oggetti, forze, tempi, numeri, valori, ecc. Le idee astratte applicate come sono il più delle volte a cose innumerevoli e diversissime, si distaccano a poco a poco dall'oggetto concreto a cui si riferiscono, e acquistano quasi una vita a sè, un'indipendenza, sebbene illusoria, come avviene del movimento che dissociato nel pensiero da tutti i corpi particolari e da particolari velocità e direzioni, è ad esse qualche volta riferito, come un qualche cosa che avesse un'esistenza sua propria.

Tutto ciò avviene non soltanto dei fenomeni esterni, obbiettivi, ma anche degli interni, subbiettivi. « Riunendo dei sentimenti complessi ideali quelli che, differendo per altri rispetti, hanno un componente comune, e trascurando, in tutti, i componenti diversi, il componente comune diviene relativamente apprezzabile, e si converte in un sentimento astratto. Così si produce il sentimento di obbligazione morale o del dovere »[1]; di cui ecco la genesi. I sentimenti che nel progresso continuo dell'esistenza animale si svolgono ultimi, più complessi perciò e più rappresentativi, giovando ad accomodare la condotta a bisogni più lontani e più generali, hanno, s'è visto, come guida della vita, maggior autorità dei sentimenti primitivi e più semplici. Quest'autorità maggiore non può essere riconosciuta dai tipi inferiori di animali che non giungono a generalizzare, e poco

[1] H. Spencer, op. cit. p. 125; trad. it. p. 151-152.

anche può essere riconosciuta dagli uomini primitivi, che hanno appena debole facoltà di generalizzare: ma viene distintamente riconosciuta quando è progredita la civiltà e l'intelligenza. L'esperienze accumulate producono allora e ingenerano nell'uomo la convinzione che il lasciarsi guidare da sentimenti complessi e rappresentativi riferentisi più al futuro che al presente, più a risultati lontani e generali che a risultati immediati e particolari, arreca d'ordinario maggior benessere e felicità. L'idea d'autorità si associa perciò ai sentimenti complessi e ideali, ai sentimenti che riguardano più il futuro che il presente, mentre invece i sentimenti inferiori e semplici vengono a mancare d'autorità. « Quest'autorità è un elemento della coscienza astratta del dovere »[1]: essa diviene a poco a poco un qualche cosa che ha un valore proprio, quasi una propria individualità, indipendentemente da ciò a cui è naturalmente connessa; diviene un sentimento *sui generis*, che parrebbe irreducibile a qualunque altro.

Ma nella coscienza del dovere o dell'obbligazione morale c'è un altro elemento, oltre l'autorità; c'è la *coercizione*. Questa deriva dall'esperienza di quelle forme distinte di restrizione, di cui s'è detto nei primi capitoli, e che si sono stabilite durante il corso della civiltà, vogliamo dire la restrizione politica, la religiosa, la sociale[2]. Le punizioni inflitte dalla legge, i biasimi, le disapprovazioni della pubblica opinione, la minaccia dei castighi divini, hanno a poco a poco, per via di associazione, prodotto nell'uomo come un senso di aborrimento da certe azioni, come una specie d'impulso interno a seguire una via piuttosto che un'altra, che bisogna assecondare, se non si vuole essere dilaniati da dolori interni d'ogni fatta.

Alcuni, osserva lo Spencer, hanno soltanto agli effetti delle punizioni inflitte dalle leggi e dalla pubblica opinione, attribuito il sentimento dell'obbligazione morale. Ma, è certo, egli continua, che un elemento primitivo e più profondo è

---

1 H. Spencer, op. cit. p. 126; trad. it. p. 152.
2 H. Spencer, op. cit. p. 126; trad. it. p. 153.

contenuto in questo sentimento, sebbene sia da quegli effetti derivato il senso d'impulso che è inchiuso nella coscienza del dovere, e che è indicato dalla parola obbligazione. Perchè certi sentimenti elevati riguardanti l'individuo, che eccitano a prudenza ed economia, hanno un'autorità morale in opposizione ad altri sentimenti più semplici, che pure riguardano l'individuo? Qui di penalità legali o sociali non è il caso di parlare, perchè quei sentimenti non oltrepassano la cerchia dell'individuo. Vuol dire adunque che indipendentemente da qualunque pensiero di penalità fittizie o accidentali, « il sentimento costituito da rappresentazioni di *penalità naturali* ha acquistato una superiorità riconosciuta »[1]. Del resto, continua sempre lo Spencer, quel senso di coercizione che il timore delle penalità politiche, sociali, a cui bisogna aggiungere le religiose, produce nell'uomo, e per cui l'uomo è indotto a posporre il presente al futuro, i desiderii suoi personali ai diritti degli altri, si associa indirettamente coi sentimenti propriamente morali. « Perocchè essendo i motivi di restrizione politica, religiosi e sociali, principalmente formati da rappresentazioni di risultati futuri, ed essendo anche i motivi di restrizione morale formati da rappresentazioni di risultati futuri; ne segue che avendo le rappresentazioni molto di comune, ed essendo il più delle volte eccitate nel tempo stesso, il timore unito colle tre serie di esse, si unisce per associazione colla quarta. Il pensare agli effetti estrinseci di atti proibiti, eccita un timore che persiste, anche quando si pensa agli effetti intrinseci di essi, e che, legato così agli effetti intrinseci, produce un senso vago di impulso morale. Uscendo, come fa, lentamente di mezzo ai motivi politici, religiosi e sociali, il motivo morale partecipa per lungo tempo a quella coscienza di subordinazione a qualche agente esterno, che è unita con quelli; e solo quando diventa distinto e predominante, perde quella coscienza, e il sentimento d'obbligazione si cancella »[2].

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 127; trad. it. p. 153.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 127; trad. it. p. 153-154.

XIII

Non si poteva del sentimento dell'obbligazione morale e del dovere fare un'analisi più finita e soddisfacente nel tempo stesso. Due elementi costituiscono in proprio questi sentimenti: per una parte, l'autorità dei sentimenti ideali, complessi, in sommo grado rappresentativi, che riguardano fini sempre più lontani e remoti e conseguenze naturali, necessarie, intrinseche di atti; per l'altra la coercizione che viene dal timore di cadere, con certe azioni, in disgrazia della società, di venir puniti dalle leggi e da Dio; e quindi dal timore di conseguenze estrinseche, accidentali, fittizie. Il primo elemento è il risultato di un lento intrinseco lavorio di evoluzione mentale, per cui l'uomo innalzandosi progressivamente dalla materia allo spirito, dal senso alla ragione, viene perciò stesso acquistando sempre maggiore idealità, e giudica quindi delle azioni non più dai loro effetti estrinseci, ma dal loro pregio interiore; e si lascia guidar non già dal presente, dall'immediato, dall'impressione accidentale e fuggitiva del momento, ma dal lontano, dall'avvenire, in cui spinge di continuo lo sguardo, se mai, paragonato col presente, mostri caratteri per cui gli debba essere preferito. A questo alto grado di evoluzione, l'uomo ha già acquistato un singolare dominio di se, è diventato *compos sui*, ha acquistato autorità interna sufficiente per guidare se stesso, indipendentemente da qualsivoglia coazione estrinseca. Il secondo elemento è il risultato dell'azione molteplice che l'ambiente sociale esercita sull'individuo, e perciò qualche cosa di esteriore e materiale, che va a mano a mano intrinsecandosi e fondendosi coll'altro elemento del tutto interiore, ideale; sicchè anche quando pensiamo agli effetti intrinseci, poniamo, di certe azioni delittuose, il timore delle loro conseguenze estrinseche, cioè delle punizioni che sono ad esse connesse, sorge a nostra insaputa e ci occupa tutti quanti, comunicando al motivo propriamente morale quel che d'im-

pulsivo e d'obbligatorio che non appartiene in realtà ad esse. Il secondo di questi due elementi, come più appariscente e facile a notare per le sue conseguenze, fu studiato in ispecial modo dai filosofi dell'esperienza.

Lo Stuart Mill sostiene in fondo che sentirsi obbligato a fare un'azione, vuol dire semplicemente sentirsi minacciato, se non la si fa; minacciato sia esteriormente, sia interiormente, dal timore o dal rimorso. Sanzioni estrinseche e sanzioni intrinseche sono, per lui, tutto ciò che costituisce l'obbligazione. Prima dello Stuart Mill il Bentham e l'Helvetius non avevano ammesso che le sole sanzioni estrinseche; il rimorso o il soddisfacimento interno non erano per essi che delle illusioni, utili forse per la vita pratica, ma illusioni. Il La Mettrie era anche andato più in là, sostenendo che il rimorso è un tormento inutile, una causa di dolori superflui che bisognava cacciare da noi. Lo Stuart Mill non cadde nell'errore di questi; come s'è detto sopra, egli vuol andare dal di fuori al di dentro, cercare l'intrinseco, e ammette perciò anche una sanzione interiore, un sentimento della nostr'anima, un dolore più o meno intenso che tien dietro alla violazione del dovere [1]. Ma questo elemento intrinseco, quest'intrinseca sanzione del rimorso è veramente intrinseca, o non risulta in ultima analisi da qualche cosa di esteriore? Nell'*Utilitarismo* lo Stuart Mill, sebbene con una forma indecisa e oscillante, ci fa intendere che il rimorso deriva sovratutto dal timore [2]: nella *Filosofia di Hamilton* è più esplicito; e ci dice che responsabilità vuol dire castigo, che sentirsi internamente responsabili è aspettarsi di venir puniti, che il sentimento della responsabilità manca o si trova ben di rado là dove manca la minaccia del castigo, come presso i despoti d'oriente, a cui nessuno può domandar conto di quanto fanno; e conclude, magnificando ancora una volta gli effetti meravigliosi dell'associazione, che se presentemente in questo sentimento sembra non abbia che fare il timore del castigo, ciò non è realtà, ma puro effetto di associazione. Quando,

---

1 *Utilitarisme,* cap. III, p. 55-56; trad. franc.

2 Ib. p. 56-57.

egli dice, s'è pensato per lungo tempo che un certo castigo è la conseguenza d'una data azione, l'associazione fra il castigo e l'azione si fa così stretta e indissolubile, che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell'altro, e l'azione diventa penosa in se stessa, e lo spirito se ne allontana, quand'anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compiere quell'azione senz'averne a temere alcuna conseguenza penosa. Così avviene che l'avversione per la spesa, che si manifesta quando si pena a fare dell'economia, può trasformarsi in una passione tirannica, quando chi ne è dominato è divenuto abbastanza ricco, per non aver più a temere della spesa [1].

Il timore del castigo è adunque, in fondo, quello che produce in noi il sentimento della responsabilità e del rimorso, l'obbligazione morale; l'associazione fa il miracolo d'intrinsecare l'estrinseco, di creare in noi come una disposizione, che a cagione della sua forza, della sua prontezza, dell'istantaneità della sua azione, non potrebbe distinguersi dai nostri istinti e dalle nostre passioni naturali, l'odio disinteressato del male [2].

Anche il Bain fa derivare l'obbligazione morale dagli effetti delle punizioni inflitte dalla legge e dalla pubblica opinione; anche il Bàin vede nell'obbligazione, in ciò almeno che ha di vivo e d'imperativo, una trasformazione più o meno lontana del timore. « L'infliggere castighi, egli dice, è ciò che semina nello spirito del fanciullo la prima semenza del sentimento dell'obbligazione.... I castighi e le circostanze che li accompagnano fanno sullo spirito un'impressione profonda; noi conserviamo un ricordo speciale così dei castighi come delle persone che ce li hanno inflitti. Si prova un senso di repulsione, che non è forse senza mescolanza di timore, per ciò che ci si proibisce colla minaccia di punizioni. Il sentimento che inspirano coloro che infliggono il castigo, è pure mescolato di paura, ed è ciò che si chiama il sentimento dell'autorità » [3]. E altrove anche più

[1] *Philosophie de Hamilton,* p. 557-560.

[2] *Philosophie de Hamilton,* p. 559-560.

[3] *Le Emotions et la Volonté* traduit par Le Monnier, part. 2, cap. X, p. 453.

esplicitamente scrive: « Tutto ciò che noi intendiamo colle parole: autorità della coscienza, sentimento dell'obbligazione, sentimento del bene, pungolo del rimorso, non è altro che l'avversione acquisita, il timore che c'inspirano certe azioni associate nello spirito colle conseguenze che noi sappiamo.... Il timore per antecipazione d'un male che opera nel senso di distoglierci dall'atto, e il dolore che si prova realmente dopo il compimento dell'atto, sono effetti perfettamente intelligibili dell'educazione dello spirito sottomesso all'autorità, e dell'esperienza del bene e del male, conseguenze delle azioni » [1].

Però la coscienza, secondo il Bain, non è semplicemente il risultato del timore del castigo, non è il timore dell'autorità esteriore soltanto; è anche l'imitazione di quest'autorità: noi non ci conformiamo a quest'autorità solo estrinsecamente, ma la riproduciamo in noi, per così dire; al comando estrinseco non rispondiamo soltanto con un'obbedienza passiva, ma con un'obbedienza in qualche modo attiva; al comando estrinseco facciamo corrispondere un comando intrinseco. « Io sono convinto, scrive il Bain, che questa parte di noi stessi è modellata sull'autorità esteriore, suo tipo.... Io sostengo che la coscienza è un'imitazione in noi stessi del governo al di fuori di noi, e che anche quando differisce, in ciò che prescrive, dalla morale corrente, il suo modo d'azione è ancora conforme all'archetipo » [2].

Dunque quel che d'interiore e di profondo che è il tratto caratteristico della coscienza e dell'obbligazione, e che parrebbe lontano le mille miglia da qualunque somiglianza coll'esterno, è pur sempre un risultato di questo: quella specie di tribunale che è in ciascuno di noi, e che giudica degli atti nostri e degli altrui con criteri che parrebbero indipendenti, è in fondo la riproduzione dei tribunali esteriori.

Ma se l'autorità esteriore è il tipo naturale e originale dell'autorità morale interna, come spiegare il fatto che l'individuo è talvolta propria legge a se stesso; che anzichè

---

1 *Les Emotions et la Volonté*, part. 1, cap. XV, p. 277.

2 *Les Emotions et la Volonté*, part. 1, cap. XV, p. 275.

imitare e riprodurre, incomincia e crea; che anzichè conformarsi a un tipo obbiettivo, trae da se stesso l'ideale? Come spiegare insomma le coscienze morali indipendenti?

La contraddizione, osserva il Bain, non è che apparente. « Il sentimento formato dapprincipio e coltivato grazie alle relazioni d'obbedienza e di comando, può giungere a stabilirsi sovra un principio indipendente; come succede dello studente che accetta dapprima senza esame ciò che gli s'insegna, e giunge poi, in seguito a ricerche proprie, a credere o a rigettare quanto gli si aveva insegnato. Quando lo spirito giovane, avvezzo ad obbedire a tutte le regole, è svolto abbastanza per poter apprezzare i motivi, le utilità, i sentimenti che gli si imponevano, il carattere della coscienza è interamente trasformato; i motivi d'azione nascono in un'altra parte del terreno intellettuale. L'attenzione si fissa sul fine e sull'estensione della legge e non più sul solo fatto di vedere una cosa prescritta da un qualche potere. Un'intelligenza che sia dotata d'un'energia superiore scoprirà qualche volta delle inconseguenze fra il fine proposto e i precetti prescritti, e prenderà un atteggiamento ostile all'autorità esistente » [1].

Così le coscienze indipendenti sono un po' come quegli artisti che, avendo incominciato coll'imitare, col copiare anzi, finiscono col bastare a se stessi, col non fare assegnamento che sulle proprie forze, coll'acquistare una vera e propria originalità; sono come gli scolari che avendo giurato dapprincipio sulle parole del maestro, se ne allontanano a poco a poco fino a professare dottrine proprie che parrebbero indipendenti. Ma come gli artisti, per quanto originali, ritengono però sempre della scuola da cui provengono; (Raffaello fa rammentare il Perugino); come gli scolari, per quanto d'un ingegno superiore, e avversi anche talora alle dottrine del maestro, non possono però non subirne quasi di sorpresa l'influenza (per spiegare Aristotele bisogna pur sempre far capo a Platone); così per quanto un uomo, nell'esercizio del suo giudizio indipendente, accetti

[1] *Les Emotions et la Volonté* part. 1, cap. XV, p. 278.

intorno al dovere massime che differiscono profondamente da quelle della società in cui vive, e le imponga a se stesso, e la coscienza sua perciò sia distaccata interamente dalla sanzione della comunità; non per questo la nozione, il sentimento, la *forma,* per così dire, del dovere che è in lui, non dipende, non è tratta da quanto impone la società. « L'obbedienza sociale svolge nello spirito il sentimento e l'abitudine dell'obbligazione, e questa rimane anche quando la legge individuale cangia. Quando le obbligazioni sono imposte dalla persona, questa non teme più la censura pubblica; ma ha così bene assimilato nel suo spirito le leggi di sua propria invenzione alle regole imperative della società, che riconosce loro una forza eguale a quella del dovere, e risente i medesimi rimorsi quando le viola. Così prova, quando ha fatto voto di non vivere che di legumi ed ha mancato al suo voto mangiando della carne, un rimorso identico a quello che terrebbe dietro ad una profanazione aperta, alla violazione d'un giuramento solenne » [1].

Ma il Bain riconosce anche un sentimento astratto del dovere, pel quale un uomo compie ciò che riconosce come obbligatorio, senz'esservi spinto dal timore del castigo, dal rispetto d'un'autorità superiore, dall'affezione o dalla simpatia per chicchessia, senza pensar al suo proprio vantaggio, ai suoi sentimenti religiosi, alle sue inclinazioni individuali. Come spiegare questo fenomeno? Nella stessa maniera ond'è spiegato dal Mill; per via d'associazione. Anche il Bain ricorre per ciò al noto esempio dell'avaro che si direbbe destinato a fare le spese della morale dell'associazione. Non esiste un sentimento primitivo astratto del dovere, come non esiste originariamente un amore astratto del danaro. « È tendenza dell'associazione il produrre nuovi centri di forza, indipendenti dai centri particolari che hanno dapprincipio dato loro un significato. Queste nuove creazioni riuniscono spesso intorno a se un complesso di sentimenti che ha maggiore potenza di ciascuna delle realtà componenti. Niente di ciò che si può acquistare col danaro allet-

[1] *Les Émotions et la Volonté,* part. 1, cap. XVI, p. 279-280, in nota.

terà tanto lo spirito dell'avaro quanto il contare i suoi quattrini. E a simili risultati si giunge da certi spiriti in riguardo al sentimento abituale del dovere, in riguardo alle grandi astrazioni della verità, della giustizia, dell'innocenza e simili. Non si può provare in alcun modo che questi siano sentimenti primordiali; e tuttavia noi li troviamo in sommo grado predominanti in certi casi » [1].

Per tal modo l'obbligazione morale, anche secondo il Bain, è in tutti i casi e da qualunque punto di vista si consideri, una riproduzione del mondo esterno, è l'autorità esterna convertitasi in autorità interna, è un fenomeno esterno che s'è intrinsecato, specialmente per via d'associazione. L'idea d'autorità è l'idea nuova che il Bain ha introdotto nella questione; idea ingegnosa che vale a spiegare assai meglio quella certa coazione, che è il carattere proprio delle regole morali, e per cui egli si mette assai al di sopra dello Stuart Mill, che avea creduto il solo timore bastasse a spiegare l'obbligazione.

Il Bain per questo rispetto può essere paragonato allo Spencer. Anche lo Spencer, come s'è detto, riconosce come elemento essenziale dell'obbligazione l'autorità: il timore da solo non vale neanche per lui a spiegare questo sentimento complesso. Però l'autorità di cui parla il Bain è un riflesso dell'autorità esterna; è una copia, un'imitazione di questa, copia, imitazione che assume talora l'apparenza dell'originale; ma copia, imitazione pur sempre. Secondo lo Spencer invece l'autorità è qualche cosa di veramente interno; gli elementi dell'autorità la coscienza non li attinge dal di fuori, ma li fornisce essa stessa e li proietta, per così dire, dal di dentro. Nello svolgersi progressivo della sua mente, l'uomo, ammaestrato dall'esperienza, va diventando in qualche modo sempre più ideale, e subordina perciò i sentimenti semplici ai più complessi e rappresentativi, e giudica le azioni dal loro pregio interiore, dai loro effetti intrinseci, necessarii, voluti dalla stessa natura delle cose, non dagli estrinseci, accidentali; ed ha perciò un valore,

---

[1] *Les Émotions et la Volonté*, cap. XV, p. 280, part. 1.

una dignità, un'autorità effettiva e reale. È ben vero che anche per lo Spencer quest'autorità si va formando lentamente e progressivamente, e concorrono a formarla le molteplici influenze del mondo esterno; ma ogni individuo vi concorre anche da parte sua, con quel fondo che è in lui originariamente, trasmessogli dai suoi antenati, e che costituisce la sua natura. Così quest'autorità è sempre un qualche cosa di originario, di primitivo nell'individuo, d'intimamente suo, pur avendo bisogno per formarsi dell'esperienza della specie, ed essendo anzi in ultimo un risultato di questa. Il Bain ha creduto che bastasse la vita d'un solo individuo a far acquistare a questo l'autorità morale, riflesso e imitazione dell'autorità esterna. Ma evidentemente l'esperienza d'un solo individuo non basta. L'autorità morale per non essere semplicemente una parvenza, per non essere un qualche cosa che solo a parole è intrinseco, ha bisogno dell'esperienza di tutta quanta la specie; solo per l'esperienza della specie resa organica e trasmessa per eredità, si potrà avere in ciascun individuo come un nucleo originario, come un germe destinato a produrre il frutto dell'autorità morale.

Non avea adunque torto lo Spencer se nei *Data of Ethics* rimproverava al Bain di avere attribuito la genesi del sentimento di obbligazione morale soltanto agli effetti delle punizioni inflitte dalle leggi e dalla pubblica opinione, e in genere all'influenza dell'autorità esterna, trascurando l'esistenza d'un elemento primitivo e più profondo, da cui deriva più propriamente l'autorità morale, e il valore e il pregio maggiore di alcuni sentimenti in confronto d'altri, di alcune azioni in confronto di altre [1]: elemento destinato a sopravvivere a tutte le coercizioni che derivano dall'esterno, e a formare in avvenire da solo la moralità.

XIV

Poichè è notevole che secondo lo Spencer il sentimento del dovere e dell'obbligazione morale, in quanto risultato

[1] H. Spencer, op. cit. p. 126-127; trad. it. p. 153.

di motivi politici, religiosi, sociali, e quindi come comprendente un certo costringimento e una certa coercizione, è un qualche cosa di transitorio, destinato a sparire coll'adattarsi progressivo dell'individuo allo stato sociale e coll'aumentare della moralità. Verrà tempo, secondo lo Spencer, in cui il motivo propriamente morale, quello cioè che si fonda sulla rappresentazione delle conseguenze intrinseche, necessarie, naturali delle azioni, e non sulle estrinseche e accidentali, si distaccherà dai motivi politico, religioso, sociale; perderà quella coscienza di subordinazione a qualche agente estrinseco che è associata con questi; diventerà sempre più intrinseco e naturale, e l'operare morale però non richiederà sforzo alcuno, sarà spontaneo, sarà come una seconda natura dell'uomo.

Non è raro, scrive lo Spencer, che la persistenza nel compiere un dovere finisca col produrre un piacere: questo vuol dire che mentre dapprincipio il motivo contiene un elemento di coercizione, alla fine questo elemento vien meno e l'atto è compiuto senz'alcuna coscienza di obbligazione a compierlo. Il contrasto, egli continua, fra un giovane, a cui s'impone di esser diligente e attivo, e l'uomo d'affari così assorbito nelle sue occupazioni che non sa e non può acconciarsi all'ozio, neanche per pochi istanti, mostra che il lavoro originariamente accompagnato dalla coscienza che *deve* esser fatto, può per avventura cessare dall'esser accompagnato da una tale coscienza. E non basta: l'uomo d'affari persiste talora nel lavoro per puro amore di esso, quand'anche gli si dica che non dovrebbe farlo. Nè ciò succede soltanto nei rapporti che l'individuo ha con se stesso, e in azioni che riguardino lui con esclusione d'altri. Spesso il marito mantiene e protegge la moglie, senz'alcun pensiero di dovere, solamente perchè trova soddisfazione a far così: ed egualmente i genitori, nella massima parte dei casi, fanno del mantenimento e dell'educazione dei figli l'occupazione incessante della loro vita, senza pensare che vi sono obbligati, senza provare alcun sentimento coercitivo. Così la coscienza in molti ha oltrepassato quello stadio, in cui il sentimento d'un potere costringente è unito alla retti-

tudine dell'azione. *L'uomo veramente onesto è non solo senza il pensiero d'un costringimento legale, religioso e sociale, quando paga un debito; ma anche senza il pensiero d'un costringimento interno. Egli fa il bene per la semplice soddisfazione di farlo, impaziente se qualche cosa gl'impedisce di avere questa soddisfazione.* « *Evidentemente adunque*, conclude lo Spencer, col completo adattamento allo stato sociale *sparirà quell'elemento della coscienza che è indicato dalla parola obbligazione. Le azioni più elevate richieste dallo sviluppo armonico della vita, diverranno fatti comuni*, come quelle azioni inferiori che sono determinate da semplici desiderii. In tempi, luoghi e proporzioni opportune *i sentimenti morali guideranno gli uomini tanto spontaneamente ed adeguatamente, quanto ora li guidano le sensazioni.* E sebbene associate alla loro influenza regolatrice, quando è richiesta, rimarranno idee latenti di mali prodotti da assenza di conformità, queste occuperanno lo spirito non più di quanto lo occupino le idee dei mali della fame, quando un forte appetito sia stato soddisfatto da un pasto » [1].... In ultimo la condotta morale sarà la condotta naturale, (the moral conduct will be the natural conduct) [2].

Questa dottrina dello Spencer che riguarda la spontaneità dell'operare virtuoso, il nessuno sforzo che si richiederà per esso, nell'avvenire, il piacere che gli si accompagnerà costantemente, indizio sicuro della più alta perfezione morale, mi richiama ostinatamente al pensiero la dottrina di Aristotele.

Anche per Aristotele infatti l'operare morale diventa a poco a poco abituale, non costa perciò più alcuno sforzo o fatica, è accompagnato dal piacere; solo virtuoso, secondo Aristotele, è colui che gode dell'azione virtuosa che fa; non è ancora virtuoso chi sente comecchessia dolore a fare un'azione virtuosa. L'ἐγκρατής ossia colui che fa forza a se stesso per esser buono, e che per conseguenza opera con fatica

---

1 H. Spencer, op. cit. p. 127-129; trad. it. p. 154-156.

2 H. Spencer, op. cit. 131; trad. it. p. 158.

e dolore ciò che è proprio della virtù, sebbene meriti lode e approvazione, perchè si dispone in ogni caso a diventare virtuoso, non è però ancora da annoverare fra i virtuosi [1]. La spontaneità dell'atto, la nessuna coercizione sia estrinseca che intrinseca, la mancanza di lotta, di sacrificio, la facilità, la disinvoltura, quasi, nell'operare, sono anche per Aristotele condizioni di una perfetta moralità. Come si potrebbe chiamare virtuoso veramente chi, costretto a lottare per fare il bene, è in pericolo di rimaner vinto nella lotta? E poi la lotta, lo sforzo, il sacrificio vogliono dire bruttezza, deformità; e la perfezione morale dev'essere anzitutto perfezione estetica. La virtù per Aristotele ha un valore e un significato estetico assai più che morale, è ordine, è armonia, è coerenza intrinseca; bello e buono sono per Aristotele la medesima cosa; il valore d'un'azione morale sta tutto nella sua bellezza: dovere, obbligazione, coscienza morale o non si trovano in Aristostele, o vi si trovano con un significato ben diverso dall'ordinario [2].

Si direbbe che lo Spencer abbia imitato il grande filosofo greco in questa sua concezione estetica della morale. Col completo adattamento dell'individuo allo stato sociale la virtù, divenuta affatto spontanea e naturale, non richiederà sforzo alcuno, perderà per ciò stesso quel che di brutto e deforme che con esso si connette; si farà il bene per la semplice soddisfazione di farlo, perchè è bello farlo; la virtù avrà tutti i caratteri della bellezza.

Anche nello Schiller si trova un concetto della virtù che per molti rispetti può esser paragonato a quello dello Spencer.

Si sa che lo Schiller ha combattuto il soverchio rigorismo della morale del Kant, il quale non voleva altra virtù che quella che consiste nel compimento del dovere in nome del dovere, senz'alcuna sollecitazione delle inclinazioni; virtù eroica che implica sempre sacrificio e lotta, lotta della ragione contro la natura sensibile. E si sa anche che accanto

---

1 Vedi il mio saggio sulla « *Dottrina della Virtù in Aristotele* » p. 265.

2 Vedi il citato mio Saggio, p. 283-291.

a questa virtù più che da uomini, lo Schiller ha collocato un'altra virtù più modesta, ma non meno vera, più propria dell'uomo, che consiste nello svolgimento d'un'inclinazione naturalmente buona o divenuta tale per abitudine; una virtù per cui l'uomo compie il dovere spontaneamente, senza dolore, senza sforzo, per cui riconcilia in se stesso la ragione e il sentimento « per cui diviene cittadino completo della natura, senza perdere il suo diritto di cittadinanza nel mondo intelligibile ». Nella virtù del Kant sta la *dignità;* in questa dello Schiller sta la *grazia*. Senza dubbio lo spirito deve trionfare delle inclinazioni; e questa vittoria, ottenuta colla lotta, consacrata col dolore, è più che bella, sublime. Ma lo spirito ha anche un altro modo di mostrare la sua superiorità; esso opera talora con uno slancio tutto spontaneo, con facilità e come in virtù d'una forza che gli è innata; esso si manifesta senza violenza, con misura e con libertà, e per dir tutto in una parola, con quella specie di bellezza che si chiama la grazia. La dignità governa volontariamente i moti del cuore e alle passioni comanda come per partito preso; la grazia domina senza volerlo, senza sentire l'ostacolo che supera; l'una ha tutte le qualità del sublime, l'altra del bello. Dignità e grazia possono riunirsi nell'anima umana in una mirabile armonia, attuandovi la bellezza perfetta e facendo cessare il contrasto, così spiccato nel Kant, tra la volontà e la natura, tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile: il dovere diviene inclinazione, perch'è divenuto come un istinto acquisito verso il bene [1].

Il dovere divenuto inclinazione, il dovere convertitosi in un istinto, non è in fondo l'idea stessa dello Spencer? E l'accordo che lo Schiller vagheggia tra la volontà e la natura, tra la ragione e il sentimento, l'accordo tra la felicità e la virtù, che è la massima perfezione morale, non si riscontra in ultimo anche nello Spencer? Soltanto lo Schiller, natura di poeta se altri mai, imaginava che a

---

[1] Vedi specialmente le opere dello Schiller che hanno per titolo: « *La grazia e la dignità, Del bello e del sublime* ».

questa perfezione suprema, in cui l'uomo può vivere sotto le leggi della ragione e del dovere come in suo proprio elemento, come in un ambiente naturale, senza sforzo, senza lotta, a suo bell'agio, si giungesse per mezzo dell'educazione estetica, per l'efficacia della poesia, delle arti belle. Le arti belle sollevano l'uomo dallo « stato di necessità » allo « stato di ragione »; e quando l'uomo per loro mezzo è introdotto dall'uno di questi due mondi nell'altro, è trasformato; egli non ha più bisogno di voler esser morale, lo è già divenuto; egli compie naturalmente il dovere e non desidera più che ciò che deve [1].

Per lo Spencer invece nessuna virtù di educazione, individuale o sociale, estetica o di qualunque altro genere, può dare questi splendidi risultati; nè l'uomo può sperare di ottenerli in un tempo recente: in un avvenire lontano soltanto, quando i fati saranno maturi, per così dire, quando l'evoluzione avrà raggiunto il punto massimo, e l'individuo si adatterà interamente allo stato sociale, e da egoista si sarà trasformato in altruista, sarà possibile praticare il bene spontaneamente, naturalmente, senza sforzo, senza costringimento esterno od interno; sarà possibile questa specie di regno di Dio nel mondo. Poichè nello Spencer è anche notevole quest'altro fatto: mentre lo Schiller, e del resto anche Aristotele, l'uno per l'efficacia dell'educazione estetica, l'altro per l'efficacia dell'abitudine convertitasi in seconda natura, credono che alcuni individui soltanto possano giungere alla massima perfezione morale; lo Spencer invece è fermamente persuaso che questo sia il destino di tutta l'umanità: il progresso lento ma continuo nelle vie del bene, non potrà essere a profitto di alcuni privilegiati soltanto: tutti gli uomini concorrono alla grand'opera del progresso, e tutti dovranno averne i vantaggi.

Ma divenuto l'operare morale naturale e spontaneo, divenuto come un bisogno dell'uomo, una specie d'istinto, si dovrà certamente felicitare la natura umana di esser

[1] Vedi l'altra opera dello Schiller « *Lettere sull'Educazione estetica del genere umano* »; specialmente la lettera 22.

giunta a tal punto; non si dovrà però più riconoscere in essa alcun merito. Il Kant che non avea accolto senza benevolenza le critiche dello Schiller, s'era però rifiutato in una nota alla sua opera « *La religione nei limiti della ragione* » ad accompagnare con la grazia l'idea del dovere, esprimendo il timore che la maestà della legge non fosse in questa maniera abbassata, e mantenendo risolutamente che il sentimento non può essere mai un motivo morale. Quanto più ancora egli avrebbe disapprovata la dottrina dello Spencer! È bensì vero che anch'egli ammetteva che il bene non si deva fare per alcun motivo esteriore, sociale, religioso o politico; e neppure per motivi interiori, per averne, ad esempio, la pace della coscienza ed evitare il rimorso: precisamente quello stesso che lo Spencer ammette dovere essere un giorno il risultato dell'evoluzione, quando il motivo morale si distaccherà da qualunque altro motivo estrinseco, od intrinseco, e il bene si farà per sè, per gli effetti suoi necessarii e naturali. Ma il Kant riponeva la virtù nella volontà e nello sforzo di conformarsi al dovere, quindi nella moralità, per così dire, militante: senza lo sforzo, senza il sacrificio, senza la lotta della ragione colle passioni la virtù non può esistere secondo il Kant: solo immune da passione e quindi senza lotta e contrasto; solo spontanea, solo conseguenza di una natura felice è la santità divina; e questa non è possibile all'uomo. Si direbbe che lo Spencer voglia far dono anche agli uomini di questa virtù, di questa santità, che, secondo il Kant, è solo privilegio di Dio. Perchè dovranno gli uomini lottare perpetuamente? È giusto che dopo la lotta ci sia la vittoria, e il godimento della vittoria nella tranquillità e nella pace. E se, giunti a questo punto, gli uomini non avranno più alcun merito, non importa: il merito sarà però sempre nella vita antecedente di lotte e di battaglie.

Anche un altro riscontro si potrebbe fare tra la dottrina del Kant e quella dello Spencer. Il Kant non ammette alcun nesso fra virtù e felicità; o meglio ammette un nesso bensì, ma crede vano sperare che si possa attuare quaggiù nella vita presente, sebbene in questa si compiano le azioni ri-

volte a tale scopo: le leggi del mondo sensibile o *fenomenico* vi si oppongono; solo in un mondo *noumenico,* nella vita oltremondana insomma, potrà avere la sua effettuazione. Nella vita oltremondana virtù e felicità formeranno una cosa sola: il diritto del bene a un compenso, il diritto della virtù a non essere sacrificio e dolore sempre, sarà non più soltanto nominale, ma effettivo e reale. Lo Spencer trasporta all'avvenire dell'umanità ciò che il Kant assegna alla vita oltremondana: divenuto l'operare morale naturale e spontaneo, il piacere e la felicità saranno come il retaggio dell'umanità; quaggiù nel mondo sensibile, *fenomenico,* non in un fantastico mondo *noumenico,* si attuerà l'ideale del bene sommo, l'accordo della virtù colla felicità. Anche Aristotele, considerando la virtù come la moralità passata in abitudine e connessa in ogni caso col piacere del suo atto costitutivo, ammetteva qualche cosa di simile, ammetteva che se non sempre e perfettamente, in parte almeno e di tempo in tempo, l'ideale del bene sommo si potesse dagli uomini amici della virtù attuare quaggiù!

XV

Il concetto dello Spencer che il motivo propriamente morale perderà col tempo quel che di coercitivo che gli deriva dalla coscienza d'una subordinazione a qualche agente estrinseco, distaccandosi dai motivi politico, religioso e sociale; e che perciò quella che si dice obbligazione morale non esisterà più, e il bene si compirà spontaneamente, naturalmente, indipendentemente da qualsivoglia costringimento interno od esterno; è un concetto connesso strettamente per una parte col resto delle sue dottrine morali, e per l'altra colla sua dottrina politica.

Nel capitolo della sua morale che ha per titolo la *Conciliazione,* conciliazione degli interessi individuali cogl'interessi generali, dell'egoismo coll'altruismo, lo Spencer ci fa un magnifico quadro delle condizioni future dell'umanità.

L'altruismo parentale diventerà sempre maggiore: la felicità dei parenti starà nell'assicurare la felicità della prole: l'altruismo sociale, benchè mancando di certi elementi dell'altruismo parentale, non possa mai giungere allo stesso livello, c'è da aspettarsi che giunga però sempre a un livello in cui eguaglierà quello in spontaneità, e in cui vegliare alla felicità degli altri diventerà un bisogno quotidiano [1].

Lo sviluppo progressivo della simpatia condurrà a questo stato.

Gradualmente, a misura che le diverse cause di infelicità diminuiscono, diventa maggiore la simpatia: a misura che l'adattarsi e riadattarsi dell'uomo e della società in mutui accordi progredisce, e i dolori prodotti dal disaccordo diminuiscono, la simpatia può aumentare in presenza dei piaceri che nascono da questo accordo. I due mutamenti sono così strettamente legati che l'uno favorisce l'altro. L'aumento di simpatia che le condizioni permettono, concorre esso stesso a diminuire il dolore e ad accrescere il piacere; e il maggiore avanzo di piacere che ne risulta rende possibile un ulteriore aumento di simpatia [2]. E la simpatia si svolge massimamente sotto l'influenza di due fattori: il linguaggio naturale del sentimento nell'essere verso il quale si ha simpatia, ed il potere d'interpretare questo linguaggio in quello che sente la simpatia [3]. Movimenti del corpo, mutamenti del volto sono effetti visibili di sentimenti, i quali, quando il sentimento sia forte, non è possibile reprimere, ma si reprimono invece quando il sentimento sia meno forte e non si voglia far trasparire quello che ci agita internamente. Queste dissimulazioni di sentimento non sono infrequenti, sono anzi talora considerate come parte dei nostri doveri morali, e spesso desiderate come elemento di buone maniere. Ma a mano a mano che i desiderii egoistici verranno subordinandosi agli altruistici, e non ci sarà quindi motivo per cui siano riprovati, verrà

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 243; trad. it. p. 294-295.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 246; trad. it. p. 298.
[3] H. Spencer, op. cit. p. 246-247; trad. it. p. 299.

meno anche il bisogno di alterare comecchessia l'espressione del viso e i movimenti corporei, e con maggior chiarezza si manifesterà lo stato dell'animo. Nè basta. Divenuti tali i sentimenti da poter essere in ogni caso manifestati, coll'abitudine di manifestarli si svilupperanno pure i mezzi di manifestarli, sicchè oltre le emozioni più violenti, si manifesteranno anche le più delicate finezze e le più piccole gradazioni dell'emozione, e il linguaggio del sentimento diventerà più copioso, più vario, più definito, facilitando in proporzione la simpatia [1].

E ciò che dicesi dei mutamenti facciali e dei movimenti del corpo, si può dire anche dei segni vocali del sentimento. Si sa che l'intensità, l'altezza, la qualità, il mutamento di tono nella voce sono altrettanti segni di sentimento: ebbene questi segni vocali, questo linguaggio, a dir così, auditivo del sentimento, presentemente ristretti, non usati nei limiti della loro vera capacità, col progredire dell'adattamento morale, scemando il bisogno di dissimulare i sentimenti, andranno sempre più sviluppandosi, e nel futuro per poco non eguaglieranno in chiarezza ed esattezza le parole e il vero e proprio linguaggio fonetico [2].

Con questo progresso del linguaggio naturale del sentimento nelle sue varie forme, andrà connesso un altro progresso. Oggidì avviene spesso che altri non s'accorga neppure d'un piccolo mutamento facciale o dell'alterazione nel tono della voce, e non sappia quindi neppure imaginare l'alterazione corrispondente avvenuta nel sentimento: in avvenire una rapida osservazione, un'intuizione penetrante avvertirà e i mutamenti esterni e gli interni, sarà insomma meravigliosamente accresciuto il potere d'interpretare il linguaggio naturale del sentimento. Ma siccome le rappresentazioni più vivaci del sentimento altrui implicano eccitamenti ideali dei sentimenti che si approssimano agli eccitamenti reali, ne verrà una maggiore somiglianza fra i sentimenti di chi sente la simpatia e di chi la suscita, che andrà fino all'identità [3].

---

1 H. Spencer, op. cit. p. 247; trad. it. p. 299-300.
2 H. Spencer, op. cit. p. 247-248; trad. it. p. 299-301.
3 H. Spencer, op. cit. p. 248-249; trad. it. p. 301.

E a questa evoluzione della simpatia si accompagnerà un'evoluzione corrispondente della condotta. La simpatia è essenziale sia pel benessere pubblico che pel privato; le azioni a cui c'inducono i sentimenti simpatici si devono annoverare fra quelle che sono richieste dalle condizioni sociali, e che perciò la conservazione e l'ulteriore sviluppo dell'organismo sociale tendono ad accrescere. Dalle leggi stesse della vita impertanto si deve concludere che l'incessante disciplina sociale modellerà siffattamente la natura umana (unceasing social discipline wil so mould human nature) che i piaceri della simpatia saranno spontaneamente ricercati nella loro più larga estensione per vantaggio di ciascuno e di tutti. [1]. Nè il piacere della simpatia sarà ricercato per motivi egoistici: non sarà il pensiero di un piacere simpatico da acquistarsi, che occuperà la coscienza, ma solo il pensiero del piacere che si dà: anche presentemente chi prova veramente simpatia, chi la prova nel senso più elevato, pensa solo al fine prossimo, la felicità altrui, non pensa affatto alla felicità personale che può in ultimo risultargli; come l'avaro accumulando danaro, non dice a se stesso: « facendo ciò, vorrei sentire il piacere che arreca il possesso »; egli pensa solo al danaro e ai mezzi di procacciarselo; e solo accidentalmente prova il piacere che gli viene dal possesso [2]. Del resto il piacere personale non sarà soppresso; ci sarà anzi piena conciliazione dell'egoismo e dell'altruismo: la soddisfazione altruistica, essendo un elemento della coscienza di chi la sperimenta, non potrà per ciò stesso essere mai altro che egoistica, sebbene non sia egoistica coscientemente [3].

Le occasioni di quella soppressione di se dinanzi agli altri, di quel sacrificio pieno di se agli altri, che costituisce l'altruismo come lo s'intende d'ordinario, devono in differenti maniere divenire sempre meno numerose a mano a mano che ci si approssimerà allo stato ideale. Prima di tutto diventeranno sempre minori le miserie e quindi minore il

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 249-250; trad. it. p. 302.

[2] H. Spencer, op. cit. p. 250; trad. it. p. 303.

[3] H. Spencer, op. cit. p. 250-251; trad. it. p. 303.

bisogno di recare soccorso; poi siccome la simpatia è reciproca, mentre ciascuno sarà pronto, quando l'occasione si presenta, anzi ansioso di cedere le proprie soddisfazioni egoistiche, gli altri, dotati della stessa natura, non vorranno consentire a questo suo sacrificio; e se qualcheduno trattandosi più duramente di quanto imporrebbe uno spettatore disinteressato, si astenga dall'appropriarsi ciò che gli è dovuto, gli altri avendo cura di lui, poichè non vorrà averne lui di se stesso, dovranno necessariamente insistere perchè egli se l'approprii: l'altruismo generale, nella sua forma sviluppata, dovrà inevitabilmente arrestare gli eccessi individuali dell'altruismo. Ciò che avviene presentemente sarà invertito: non sarà l'individuo che conserverà i suoi propri diritti, saranno gli altri che conserveranno i suoi diritti per lui. Il che del resto non sarà così nuovo, che non se ne possa vedere qualche caso anche oggidì. Nelle trattazioni d'affari tra uomini onorevoli, c'è di regola il desiderio dall'una parte e dall'altra che ciascuno non perda nulla del suo diritto: non di rado accade di rifiutare cosa dovuta ad altro, che quest'altro si offre di dare: non di rado anche quand'alcuno si voglia privare della sua parte di piacere, è impedito da altri a far ciò. Questa maniera di operare, ora soltanto accidentale e particolare, sarà resa generale e naturale dall'ulteriore sviluppo della simpatia [1]. Aggiungasi che implicando le ripetute abnegazioni, i ripetuti sacrificii di se una tacita attribuzione di egoismo in chi ne profitta, costui si sente come offeso dell'egoismo che gli si attribuisce, e cerca per ciò stesso d'impedire i sacrificii. D'altra parte, quando i piaceri altruistici avranno raggiunto maggiore intensità che ora non hanno, ognuno si asterrà dal ricercarli oltre i limiti dovuti, ben sapendo che altri pure li desiderano, e che bisogna lasciar loro l'occasione di goderne. « Lasciatemi privare di questo piacere; lo faccio volentieri »; « lasciate che mi prenda queste cure; lo faccio con piacere »; si dice in taluni casi anche oggidì fra amici, che gareggino di cortesia. Ne verrà perciò che la simpatia

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 251-252; trad. it. p. 304-305.

più sviluppata avrà cura delle soddisfazioni simpatetiche degli altri come delle proprie: « ciò che può essere chiamato un' equità più elevata sarà il frenarsi dal passare nelle sfere delle attività altruistiche degli altri, come un'equità inferiore si frena dal passare nelle sfere delle attività egoistiche altrui. Così per via di questa restrizione che può dirsi un altruismo egoistico, saranno impediti indebiti sacrifici da parte di ciascuno [1] ».

La sfera d'azione dell'altruismo vero e proprio, dell'altruismo inteso nel senso ordinario d'un'abnegazione, d'un sacrificio completo di se, andrà dunque progressivamente diminuendo. Ma ne seguirà forse che col diminuire della sua sfera d'azione, l'altruismo stesso vada diminuendo nella sua totalità? Una simile conclusione implica un concetto falso. Naturalmente nelle condizioni presenti, col dolore largamente diffuso e cogli sforzi che si richiedono a soccorrere gli infelici, l'altruismo è inteso solo come un sacrificio personale; o, comecchessia, un modo d'azione che mentre arreca un qualche piacere, ha anche per compagno del sacrificio ciò che non è piacevole. Ma la simpatia che spinge all'abnegazione per compiacere gli altri, è una simpatia che prova anche piacere dei piaceri altrui quando sono in altro modo derivati. Nella sua ultima forma impertanto, l'altruismo sarà il provar piacere per simpatia di quei piaceri degli altri, che sono prodotti principalmente dalle loro attività di ogni specie in quanto riescono con pieno successo, piacere simpatico che costa nulla a chi lo riceve, ma è un'aggiunta gratuita ai suoi piaceri egoistici [2]. Con che sparirà quell'opposizione che sembrerebbe permanente, fra egoismo e altruismo. Questo stato, conclude lo Spencer, per quanto sembri lontano, non per questo non verrà raggiunto. « Ciò che ora è occasionale e debole, con l'evoluzione ulteriore può aspettarsi che diventi abituale ed energico; ciò che ora caratterizza le altezze eccezionali, può per avventura aspettarsi che diventi carattere generale:

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 252-253; trad. it. p. 305-306.
[2] H. Spencer, op. cit. p. 255; trad. it. p. 309.

perocchè ciò di cui è capace la natura umana migliore, è possibile alla natura umana in generale »[1].

Ben sappiamo, continua lo Spencer, che questa nostra dottrina non è probabile che venga accettata largamente; ben sappiamo che sarà combattuta da varie parti; e che gli uomini dei tempi nostri, cristiani di fede e pagani di cuore, predicatori a parole di pace e autori di atti di brigantaggio d'ogni specie, la derideranno. Ma vi sono anche altri uomini avversi alla fede comune, che credono non assurdo che quandocchessia essa trovi la sua pratica applicazione.[2].

L'umanità ideale verrà. La morale, anzi, la vera morale, la morale assoluta deve prender le mosse da questa umanità ideale.

L'uomo nel suo stato finale attuerà una perfetta corrispondenza fra tutte le tendenze della sua natura e tutte le esigenze della sua vita nella società. Esiste perciò di necessità un codice ideale di condotta, che formula il modo di vivere dell'uomo completamente adatto in una società completamente sviluppata. Questo codice ideale è la *Morale assoluta* in quanto s'oppone alla *Morale relativa;* solo le prescrizioni di questo codice vanno considerate come tipo assoluto del bene in opposizione a quelle che sono relativamente bene o meno male; solo questo codice, come un sistema di condotta ideale, deve servire di tipo per guidarci e aiutarci nel risolvere, per quanto possiamo, i problemi della condotta reale[3]. La Morale assoluta è un po' come la Fisiologia, e la relazione fra la Morale assoluta che è poi la Morale vera, e la Morale qual è intesa d'ordinario, è come la relazione fra la Fisiologia e la Patologia. La Fisiologia non conosce difetti nelle azioni dei varii organi; non tien conto delle imperfezioni, trascura le deviazioni,

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 257; trad. it. p. 310-311.

[2] H. Spencer, op. cit. p. 257; trad. it. p. 311-312. Fin qui il capitolo che ha per titolo « *Conciliazione* ».

[3] H. Spencer, op. cit. cap. XV, « *Morale assoluta e Morale relativa* » p. 275; trad. it. p. 333-334.

non conosce dolore, non conosce alcun male nelle funzioni vitali; formula semplicemente quanto è il risultato d'un completo adattamento di tutte le parti ai bisogni. Solo quando studii l'anormale, l'irregolare, quando prenda conoscenza dell'eccesso di funzione, dell'arresto di funzione, del difetto di funzione e dei mali che ne risultano, la Fisiologia si trasforma in Patologia.

Egualmente per la Morale assoluta e la Morale relativa. Aggiungasi poi che come non è possibile un progresso nella Patologia, che studia le azioni vitali normali, se prima non sia stata definita la scienza delle azioni normali, la Fisiologia; come non è possibile, ad esempio, decidere se il cuore batta più celere o più lento che non dovrebbe, se prima non si conosce il numero di pulsazioni che esso compie nello stato normale; similmente nella condotta umana la Morale relativa è subordinata alla Morale assoluta. Per decidere ciò che sia ingiusto nella condotta umana, per decidere in qual modo l'ingiusto si allontani dal giusto, e come possiamo approssimarci al giusto, bisogna avere la nozione del giusto ideale, del giusto perfetto. « Quando formulando la condotta normale in una società ideale, abbiamo raggiunto la scienza della Morale assoluta, abbiamo nello stesso tempo raggiunto una scienza la quale, quando è adoperata ad interpretare i fenomeni delle società reali nei loro stati transitorii pieni di mali dovuti alla mancanza di adattamento (che possiamo chiamare stati potologici), ci mette in grado di formare conclusioni approssimativamente vere in riguardo alla natura delle anomalie e al cammino che tende di più nella direzione della normale »[1]. La Morale assoluta, la Morale ideale, osserva lo Spencer, viene d'ordinario sospettata; ma gli è perchè non se ne capisce il valore, perchè la si concepisce in una maniera antiscientifica. L'uomo ideale, quale è concepito dalla Morale comune, è un modello morale bensì, ma al di fuori della realtà, al di fuori delle condizioni d'esistenza. E invece per far che l'uomo ideale serva veramente di modello e di tipo, bisogna che sia defi-

[1] H. Spencer, op. cit. p. 277; trad. it. p. 336-337.

nito in funzione delle condizioni che adempie la sua natura, in funzione di quelle esigenze obbiettive che bisogna soddisfare prima che la condotta possa essere buona: il difetto comune del concetto che i moralisti in generale si fanno dell'uomo ideale, sta in questo che essi lo suppongono al di fuori d'ogni relazione a tali condizioni. L'uomo ideale non può esistere che in una società ideale; la coesistenza d'un uomo perfetto e d'una società imperfetta è impossibile. Possiamo noi aspettarci che un fanciullo di tipo inglese sia generato fra i negri? Per la stessa ragione non possiamo aspettarci che fra gente organicamente immorale nasca uno che sia organicamente morale. Aggiungasi che un uomo assolutamente perfetto non può neanche vivere in una società imperfetta. Fra gente perfida e totalmente priva di scrupoli, veridicità e franchezza perfetta sarebbero causa di rovina. Fra gente che non riconosce altra legge che il diritto del più forte, una natura mite incapace di far male ad altri, finirebbe col perire. È necessaria una certa omogeneità fra la condotta di un membro della società e la condotta di tutti gli altri. Un modo d'operare assolutamente diverso dal modo d'operare prevalente, non può continuare con successo, e condurrà inevitabilmente alla morte di chi opera, o dei suoi discendenti, o insieme alla morte dell'uno e degli altri. L'uomo ideale non è adunque possibile che in una società ideale; e nell'ipotesi dell'evoluzione l'uno e l'altra si presuppongono. Solo quando coesisteranno, sarà possibile quella condotta ideale, che intanto la Morale assoluta determina e la Morale relativa prende come termine a cui paragonare le deviazioni dal bene o i gradi del male [1].

XVI

Con una società di tal fatta che andrà progressivamente migliorando fino a raggiungere il punto massimo della perfezione; con un uomo destinato a diventare quasi quasi un

---

[1] H. Spencer, op. cit. p. 279-280; trad. it. p. 339-340.

dio; con la pace, con l'armonia, con la giustizia che regnerà sulla terra trasformata in una specie di Eden adamitico, si capisce che ogni organizzazione politica, ogni potere coercitivo, ogni rapporto di autorità e di subordinazione, dovranno sparire successivamente. L'organizzazione politica, il potere, il rapporto di autorità e di subordinazione appartengono ad uno stato transitorio. Verrà tempo che non ci sarà più bisogno di leggi che vincolino comecchessia la libertà dell'individuo; verrà tempo che la forza sotto qualunque forma sparirà dal mondo, poichè gli uomini non avranno bisogno di costringimenti materiali per astenersi dal male o per fare il bene. Già a mano a mano che la società passa dallo stadio militare allo stadio industriale, il potere e le funzioni del governo vanno scemando. Nello stadio militare è necessario un potere governativo forte ed esteso, che ispiri fiducia e sia obbedito. Le memorie delle prime civiltà e quello che accade ai tempi nostri in Oriente, ci mostrano ad evidenza che in questo stadio solo l'azione dello stato può compiere grandi fatti: solo la fiducia e la subordinazione che l'accompagna, possono permettere in questo stadio al potere governativo di disporre di tutte le forze della società in occasione di attacco o di difesa. Quando gli uomini hanno sentimenti ed idee che li spingono a mettere continuamente in pericolo la pace, occorre che abbiano anche nell'autorità governativa una fiducia che permetta a questa di esercitare su di essi un potere coercitivo pei bisogni di guerra; potere che s'estende poi ad altre faccende che non sono la guerra [1]. Ma altro è una società che avendo per sua occupazione principale la guerra, subordina a questa il sostentamento; ed altro una società che avendo per sua occupazione principale il sostentamento, subordina a questo la guerra. Le relazioni dell'individuo collo stato sono nei due casi interamente diverse. Il passaggio allo stato industriale porta con se una progressiva diminuzione dell'ingerenza e dell'autorità dello stato, e un progressivo aumento

---

[1] H. Spencer, *L'Individuo e lo Stato,* trad. di Sofia Fortini Santarelli, Lapi, Città di Castello 1886, p. 159-160.

per contro dell'indipendenza e della libertà dell'individuo. In Grecia l'individuo non era padrone di se, ma apparteneva alla sua città; in Inghilterra è padrone positivamente di se, nè appartiene che in modo assai indiretto e poco apprezzabile alla sua nazione. Non essendo una società, in quanto è un aggregato, fornita di sensibilità, ma trovandosi questa esclusivamente nelle sue unità, la sola ragione per subordinare le esistenze delle unità senzienti all'esistenza della società non senziente, sta nel fatto che mentre perdura il militarismo, le esistenze delle unità sono in tal modo meglio preservate: ma col declinare del militarismo questa ragione scompare a poco a poco, e scompare poi affatto quando l'industrialismo diviene completo. « Il diritto della società a disciplinare i suoi cittadini si dilegua; non rimane alcun potere il quale possa legittimamente prescrivere la forma che deve prendere la vita individuale »[1].

Piena libertà adunque e indipendenza da parte dell'individuo, e limitazione anzi soppressione completa d'ogni funzione ed ingerenza governativa, ecco l'avvenire che aspetta l'umanità. L'industrialismo e la pace universale faranno il miracolo.

Per verità, osserva lo Spencer, noi siamo adesso solo parzialmente usciti dal regime militare ed entrati in quel regime industriale a cui conviene realmente una tale dottrina. La religione dell'odio ha ancora il predominio sulla religione dell'amore; s'insegna ancora in tutta Europa per prima cosa tutti i giorni della settimana ad ammirare le gesta gloriose dei grandi capitani dell'antichità, e solo la domenica si ripete il precetto di tenere la spada nel fodero; le classi dirigenti sono soggette ancora ad una disciplina morale per sei settimi composta di esempi pagani e per un settimo di precetti cristiani. C'è adunque poca speranza che si formino quelle relazioni internazionali da cui dipende la diminuzione del potere dello stato, e la libertà degl'individui. Ma « c'è sempre bisogno d'un ideale, egli soggiunge, sia

---

[1] H. Spencer, *La Giustizia*, trad. di Sofia Fortini Santarelli, Lapi, Città di Castello 1893, p. 391-392.

pure troppo avanzato per permettere agli uomini di sperare nella sua attuazione. Se in mezzo a tutti quei compromessi che le circostanze rendono ai tempi nostri necessari, o che si credono tali, non esiste un vero concetto del meglio e del peggio nell'organamento sociale; se non si bada ad altro che ai bisogni del momento e si prende l'abitudine d'identificare il meglio immediato col meglio remoto, non vi può essere vero progresso. Per quanto lontana possa esser la mira, e per quanto infiniti possano essere gli ostacoli che ci obbligano a deviare temporaneamente mentre cerchiamo di raggiungerla, è per altro indispensabile il sapere in qual punto si trova »[1].

Con andare fatale, sebbene lento, sebbene interrotto da regressi, l'umanità si avvia a questo ideale; lo vuole la legge del progresso cosmico universale, il *differenziarsi* di ciò che prima era *omogeneo*, il passaggio successivo dell'*omogeneo* all'*eterogeneo*. E se il fatto della *lotta per l'esistenza* è addotto dai socialisti in genere per giustificare il bisogno di un potere sociale superiore, che protegga i deboli, infreni i vizii e componga i dissidii delle classi, per lo Spencer invece serve a mostrare l'utilità, anzi il danno di un tal potere; il quale, quando esistesse, s'attraverserebbe all'opera benefica della *scelta naturale*, e riuscirebbe quindi di ostacolo al prodursi spontaneo di quel migliore assetto morale e civile, a cui la società s'avvia per le leggi della sua vita. Il meglio che possa fare lo Stato, secondo lo Spencer, fino a quando almeno esisterà, è aprir la via alla cooperazione spontanea, sempre crescente, delle volontà particolari al bene comune, lasciare che questo si produca da se attraverso alle difficoltà e ai mali inevitabili della vita pubblica e privata, i quali, se mai, la sola libera carità dei privati deve cercare di scemare e distruggere. Il *lasciar fare e il lasciar passare* della scuola di Manchester, osserva il Barzellotti[2], s'impone ora, nel sistema dello Spencer, alla

---

[1] *L'Individuo e lo Stato*, p. 160-162.

[2] Prefazione di Giacomo Barzellotti all'« *Individuo e lo Stato* » dello Spencer p. CI.

Sociologia politica in nome di un principio assoluto di scienza.

Districandosi a mano a mano l'individuo dalla soggezione e dalla dipendenza dello stato e dell'autorità in genere e facendosi sempre più libero e indipendente, è ben naturale che questa progressiva libertà e indipendenza esteriore si rifletta, per così dire, anche nel suo interno; e perciò in ultimo l'individuo operi con sentimento di perfetta indipendenza non solo dall'esterno, ma anche dall'interno, con sentimento che nessuna coercizione gli viene nè dal di fuori, nè dal di dentro.

Come potrà esistere ancora per l'individuo un'obbligazione interiore, se mancherà l'obbligazione estrinseca, di cui quella è come l'eco e il riflesso? A che questa specie di violenza interiore se ogni traccia di violenza sarà sparita dalla faccia della terra? Sarebbe una strana anomalia che la forza, cacciata da tutte le parti, avesse scelto proprio come suo ultimo rifugio lo spirito stesso dell'uomo, e che l'uomo il quale pure fu il vero e solo autore dello sfratto, preso come da una specie di pentimento, avesse consentito a rimettere del suo rigore e a offrire di nascosto un asilo all'esule abborrito. La libertà interna è la naturale, la necessaria conseguenza della libertà esterna. Perchè dovrebbe l'uomo sentirsi vincolato internamente? Sarebbe questa la peggiore delle schiavitù e la massima imperfezione insieme. Perocchè non vale il dire che è l'uomo in fondo che vincola, che costringe sè stesso, che è l'uomo divenuto autonomo e padrone del suo destino, che si obbliga a seguire una via piuttosto che un'altra, e che questo anzi è indizio di dignità e di eccellenza. Prima di tutto la lotta, il contrasto implica sempre possibilità di sconfitta; poi nel sistema dello Spencer non si potrebbe parlare di autonomia, di padronanza di se da parte dell'individuo, dal momento che nell'individuo, secondo questo sistema, manca ogni vera e propria attività; e poi ancora la vera eccellenza sta nella spontaneità dell'atto, sta nella natura buona che si asseconda senza sforzo e sacrificio. Dove è sforzo, dove è sacrificio, sia pure interiore, sia pure nascosto e rincantucciato

nelle fibre più recondite dello spirito, ivi non può essere perfezione. Con un'umanità adunque idealmente perfetta, quale un giorno si avrà sicuramente, con una società dove i mali saranno spariti tutti quanti, primo di tutti la coercizione che viene dal governo e dall'autorità in genere, non sarà possibile alcuna coazione intrinseca, e la coscienza morale si svincolerà affatto da quel sentimento di obbligazione che ora, ma soltanto in via transitoria, ne è il carattere esenziale.

Ed ecco come Morale e Politica si congiungono strettamente nello Spencer.

XVII

È adunque l'ottimismo, l'ottimismo più esclusivo ed assoluto, la nota esenziale del sistema morale, come del resto anche del sistema giuridico e politico, dello Spencer: si direbbe che una specie di teleologia ottimistica credente in un ordine benefico di natura, nelle così dette armonie naturali, sia come il filo conduttore dei concepimenti del gran filosofo che riguardano la vita pratica.

L'ispirazione teleologica ottimistica, che è in fondo alla *Statica Sociale,* una delle prime opere dello Spencer, perdura anche negli scritti posteriori di lui, non ostante che egli cerchi di attenuarla, non ostante che in ripetute dichiarazioni miri anzi a sconfessarla.

È notevole, in mezzo al dilagare delle dottrine pessimistiche, questa tendenza così spiccata all'ottimismo d'una delle menti più poderose e meglio equilibrate del secolo: è notevole sovratutto che questo ottimismo, questo *migliorismo* com'è detto, ci si presenti non più come sogno di mente imaginosa, come aspirazione indefinita dello spirito umano ad uno stato migliore, ma sibbene sotto gli auspicii della scienza, anzi come un risultato vero e proprio di principii scientifici, come una conseguenza necessaria della gran legge dell'evoluzione, per cui ogni essere ed ogni specie di

esseri va dal suo minimo grado di esistenza al massimo, da una natura più o meno semplice ed uniforme ad una natura sempre più differenziata e complessa, da una natura bassa, umile ad una natura più elevata, superiore.

Il concetto ottimistico dello Spencer d'una continua evoluzione, d'un continuo avanzamento nelle vie del meglio, potrebbe essere opportunamente paragonato col concetto dello Schelling e dell'Hegel, i quali, pure partendo da punti di vista sostanzialmente differenti, arrivano però a risultati press'a poco analoghi. Secondo lo Schelling la storia dell'umanità è un cammino progressivo in cui l'uomo lotta per sollevarsi dalla sua caduta e raggiungere la gloria e la felicità per cui era stato dapprima creato. E poichè il destino della natura è connesso coi destini dell'uomo, anche la natura si rinnova coll'uomo e si spiritualizza; il cammino progressivo dell'umanità è insieme cammino di rinnovazione e di spiritualizzazione della natura. Abbiamo qui il concetto teologico-cristiano della caduta in causa del peccato, e della successiva redenzione. La dottrina della caduta offre occasione, per verità, a frequenti lamenti pessimistici, e lo Schelling infatti parla della « tristezza che è congiunta ad ogni esistenza finita », della melanconia profonda e irrimediabile, dell'abbattimento *(Schwermuth)* che s'estende come una nube di dolore su tutta quanta la natura; ma il risultato finale di tutto ciò è pur sempre il bene, il ritorno della natura e dell'uomo alla perfezione [1].

Anche secondo l'Hegel la storia del mondo è un cammino progressivo per il quale il mondo-spirito giunge infine alla comprensione di se stesso e ad una perfetta attualità. « Che la storia del mondo, scrive egli stesso, sia questo cammino progressivo e ciò che attualmente conviene allo spirito, nel seno di questo dramma cangiante delle sue differenti storie, ecco ciò che afferma la vera teodicea, ecco la giustificazione di Dio nella storia » [2].

Nello Schelling e nell'Hegel, adunque, noi troviamo,

---

[1] Vedi l'opera dello Schelling, « *Filosofia e Religione* ».

[2] *Philosophie der Geschichte,* Werke, vol. IX, p. 547.

come osserva il Sully [1], un ottimismo che riveste la forma d'una felice concezione dell'evoluzione storica. L'universo ci presenta uno spettacolo triste che mette addosso lo sgomento, se lo consideriamo nel suo aspetto statico, cioè come un sistema presente di coesistenti; ma, considerato nei suoi svolgimenti successivi e nelle sue tendenze dinamiche, concepito come un progresso continuo che tende ad un fine razionale, ci produce un sentimento di soddisfazione profonda e di esaltazione.

Ma più che altro il concetto dello Spencer va paragonato colla dottrina che fu messa innanzi per la prima volta sotto una forma scientifica dai pensatori che hanno preceduto e, in un certo senso, diretto la Rivoluzione Francese; la dottrina così detta della perfettibilità della razza umana, dello svolgimento dell'umanità considerato come un progresso ascendente. Questa dottrina mette capo in fondo a Rousseau, il quale, se per una parte colla sua concezione della storia passata della razza umana, non incoraggiava a formare liete speranze per l'avvenire, per l'altra colla sua ingenua fiducia nella potenza delle leggi, colla sua affermazione che la legislazione è in ogni caso capace di rinnovare le istituzioni sociali in modo d'assicurare la libertà e l'eguaglianza che il passato dell'umanità ha distrutto, apriva largo campo a sperare futuri progressi. Tuttavia in Rousseau il concetto della perfettibilità era ancora troppo vago, senz'alcuna precisione e determinazione. Fu il Turgot, il grande economista ed uomo di stato, che primo ne fece una dottrina esplicita nel suo « *Discorso sulla storia universale* » applicandolo alle arti, alle scienze, alle istituzioni, ai costumi, alla moralità, all'ordine sociale tutto quanto, e formulandone così la legge: « La massa del genere umano, per alternative di calma e di agitazione, cammina sempre, sebbene a passi lenti, verso una perfezione più grande ». Ma sovratutto al Condorcet, l'illustre vittima del Terrore, spetta il merito nel suo « *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* » di aver fatto di

---

[1] Sully, *Le Pessimisme,* trad. franc. p. 67.

questa dottrina l'esposizione più larga e meglio ragionata. « Se l'uomo, egli scrive, può predire con sicurezza quasi intera i fenomeni di cui conosce le leggi; se, anche quando queste gli sono sconosciute, può dietro l'esperienza del passato, prevedere con una grande probabilità gli avvenimenti dell'avvenire, perchè si dovrà considerare come una impresa chimerica il tracciare con qualche verisimiglianza il quadro dei progressi futuri della specie umana dietro i risultati della sua storia »? E questi progressi comprendono, secondo il Condorcet, tre fattori principali: la scomparsa delle disuguaglianze fra individuo e individuo; la scomparsa delle disuguaglianze fra le nazioni; il perfezionamento effettivo della razza umana; e hanno per risultato: un progresso dei metodi che permetterà d'apprendere in minor tempo un maggior numero di conoscenze e di diffonderle in un maggior numero di spiriti; un perfezionamento delle scienze della natura e delle invenzioni; un perfezionamento delle scienze morali e filosofiche; un perfezionamento della scienza sociale; un perfezionamento delle istituzioni e delle leggi; e perciò l'abolizione delle leggi fittizie, delle proibizioni, delle formalità, dei monopolii, l'istituzione delle casse di risparmio, le assicurazioni sulla vita, le istituzioni di credito e le associazioni; l'abolizione delle disuguaglianze fra i sessi e l'uguaglianza dei diritti fra l'uomo e la donna; la diminuzione e poi successivamente l'abolizione delle guerre di conquista; lo stabilirsi d'una lingua scientifica universale; l'aumento progressivo della durata media della vita, ottenuto col progresso della medicina e dell'igiene [1]. Non è questa quasi l'umanità ideale dello Spencer?

Ma più che altrove, più che in Germania e in Francia, nella stessa sua patria, in Inghilterra, trova lo Spencer i precursori della dottrina ottimistica.

Il Priestley, al quale il Condorcet riconosceva di esser debitore di parecchie idee, come ad uno dei più illustri apostoli della sua dottrina, dichiarava che l'esistenza del mondo è destinata a diventare gloriosa e paradisiaca al

---

[1] Cfr. Fouillée *Histoire de la Philosophie*, p. 390-391.

di là di quanto l'imaginazione possa ora concepire; e il Godwin, sostenendo che ogni vizio è un errore e che il progresso della ragione è tutto quanto è necessario per riformare gli uomini e per liberarsi dei mali di questo mondo, affermava che, quando gli uomini abbiano scosse le catene dell'ignoranza e conquistata perfetta libertà di pensiero e d'azione, avranno un avvenire splendido in cui non saranno nè guerre, nè delitti, nè governi, nè malattie, nè angoscie, nè melanconie, nè risentimenti. Anche la vita umana si prolungherà indefinitamente per il dominio crescente dello spirito sulla materia, e la riproduzione e la morte cesseranno ad un tempo.

Lo stesso Schelley, ma ai poeti è più lecito sognare, in connessione coi principii del Godwin, nella *Rivolta dell'Islam* specialmente, magnificava gli splendidi destini che attendono la razza umana quando sarà liberata dall'oppressione e dalla superstizione [1].

Fu notato con molta verità che uno dei tratti più caratteristici dello spirito inglese, è l'avviamento pratico che prendono subito, in quel paese, le questioni e le controversie anche di natura speculativa; e la prudente riserva in che si tengono i pensatori anche i più arditi, a tradurre nei fatti le loro teorie. Mentre la Francia, e fino a un certo punto anche la Germania, traducono arditamente nei fatti le teorie, non arrestandosi dinanzi alle loro conseguenze pratiche, l'Inghilterra, non certamente inferiore alle due prime nell'audacia del libero esame e nella tendenza a ventilare tutte le idee nuove, specie se d'ordine morale, dà l'esempio del massimo ritegno, quando si tratti di portarle nella coscienza e nella condotta privata e pubblica. È così che un pensatore tanto ardito, uno scienzato tanto risoluto quanto il Darwin, a trarre tutte le conseguenze scientifiche della sua teoria rispetto all'origine naturale dell'uomo, si mostra estremamente cauto in materia di religione e di morale, come prova la sua *Corrispondenza,* pubblicata dal figlio: è così che lo Spencer, non meno ardito e risoluto del

---

[1] Cfr. Sully, *Le Pessimisme,* p. 68-69.

Darwin, lascia colla sua teorica dell'*Inconoscibile* aperta la via a una riconciliazione tra la scienza e la fede; e lo Stuart Mill, che pur nei suoi *Saggi sulla Religione* e specialmente in quello sul Teismo, avea malmenata la credenza in un Dio creatore, onnipotente, infinitamente buono, è indotto in questi stessi Saggi, come osserva il Barzellotti « a trarre persino dalle negazioni estreme della sua critica una dottrina morale, che lascia intatti nell'uomo i più alti conforti dell'ideale e della fede nel bene, e ritrova nella coscienza del dovere e nell'amore umanitario i motivi eterni di quel culto del divino e del santo, che la critica scalza ogni giorno più nella forma storica della fede positiva e del domma »[1].

Di questa temperanza dei pensatori inglesi, di questo ritegno ad applicare alla pratica la dottrina, di questa prudente riserva è forma e manifestazione insieme quel loro ottimismo, quel migliorismo di cui abbiamo parlato. Presso gli Inglesi non attecchisce il Pessimismo; mirando essi, con lo spirito positivo e conservatore che li distingue, continuamente alla pratica, al vantaggio, all'utile, non si lasciano traviare da una dottrina che toglie ogni valore alla vita e inneggia alla vanità del tutto: la vita è cosa troppo preziosa perchè tutto non deva essere subordinato ad essa; anche le dottrine che meglio per l'indole loro parrebbero condurre a conseguenze pessimistiche, sono volte invece a servizio suo, o non certamente contro di essa. Così le conseguenze del naturalismo scientifico, in Inghilterra, non sono mai giunte, nè giungeranno, è da credere, a quegli estremi, a cui invece sono giunte in Germania. Che anzi i più e i migliori fra i seguaci del naturalismo vedono nel fondo delle leggi e delle energie naturali, una tendenza benefica, che l'uomo deve lasciare operare in se e in altrui sicuro che ne verrà un bene per tutti, un aumento di felicità e di moralità insieme.

Per non parlare del Darwin le cui tendenze ottimistiche

---

[1] « *Il Pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi* » nella Nuova Antologia 16 Gennaio, 16 Marzo, 1 Maggio, 16 Maggio del 1889.

sono note a tutti e per non ripetere quanto s'è già detto dello Spencer, chi più ottimista del Bentham? Il Bentham per verità non è un seguace del naturalismo scientifico nello stretto senso della parola; ma anch'egli, da buon inglese, si connette a quell'indirizzo sperimentale, di cui il naturalismo scientifico è come il frutto più spontaneo; anch'egli è nemico d'ogni *apriorismo*, d'ogni forma di metafisica, d'ogni *ascetismo*, com'egli lo chiama. Or bene il Bentham crede fermamente nell'accordo dell'interesse individuale coll'interesse generale; crede che gli uomini, procacciandosi la propria felicità, non solo non escludano la felicità altrui, ma l'aumentino; mirando al proprio benessere, mirino insieme al benessere universale. La benevolenza va dappertutto dove va l'interesse; « l'interesse, dapprincipio rinchiuso nella famiglia, s'estende alla tribù, dalla tribù alla provincia, dalla provincia alla nazione, dalla nazione al genere umano tutto intero » [1]: l'amore di se serve di fondamento alla benevolenza universale: e una benevolenza universale, una perfetta solidarietà fra gli uomini è ciò che si vedrà in avvenire.

Non meno ottimista è lo Stuart Mill, utilitarista come il Bentham, e come il Bentham seguace dell'indirizzo sperimentale e positivo. Prima di tutto crede anch'egli, al pari dello Spencer, che l'ideale verso il quale l'umanità cammina incessantemente e che sarà un giorno attuato, sia la soppressione dell'obbligazione morale. Essendo anche per lui l'obbligazione nulla più che un prodotto più o meno artificiale del timore, egli aspira che si cancelli e sparisca, e che il bene si faccia non più per timore, ma per natura, spontaneamente, e che del male non si concepisca neanche la possibilità. La tendenza che ci spinge verso gli altri, non contrariata da alcun'altra tendenza, agirà su di noi tanto più irresistibilmente quanto meno si farà avvertire: come il sole produce calore, e la neve freddo, affatto naturalmente, così noi produrremo il bene. Grazie ai progressi dell'educazione, scrive il Mill, il sentimento di fratellanza cogli altri uomini, così

---

[1] *Deontologie*, I, p. 203; (trad. franc.)

come dovea intenderlo Cristo, si radicherà tanto profondamente nel nostro carattere e nella nostra natura, quanto l'orrore dell'assassinio nello spirito d'una fanciulla bene allevata [1]. Allora non solamente tutti gli interessi s'accorderanno, non solamente non saranno limitati gli uni dagli altri, non solamente gli uomini non troveranno ostacoli negli altri uomini alla loro felicità, ma non ne troveranno neanche nelle circostanze esterne. Il progresso continuo dell'umanità farà sparire successivamente le cause d'infelicità e di malvagità insieme, povertà, malattie, vicissitudini della fortuna. « La povertà che implica tante sofferenze, potrà sparire interamente grazie alla saggezza della società e al buon senso dell'individuo. Fino la morte indietreggerà davanti i progressi della medicina, dell'educazione morale e d'una conveniente sorveglianza sull'influenze perniciose; mentre la scienza promette per l'avvenire anche conquiste più dirette su questo nemico temuto. Ogni passo fatto avanti nella via del progresso ci libera non solo da una probabilità di morte, ma, ciò che interessa anche più, da una probabilità d'infelicità. Per quanto riguarda poi le vicissitudini della fortuna e gli altri mali cagionati dalle circostanze esterne, essi sono generalmente l'effetto di grossolane imprudenze, di desiderii malsani, d'istituzioni sociali cattive o imperfette. Insomma le sorgenti principali delle sofferenze umane possono essere conquistate mercè sforzi e cure. Questa conquista sarà lenta; molte generazioni periranno prima della vittoria; ma essa si otterrà se la volontà e lo studio non fanno difetto. Ogni intelligenza generosa deve con gioia prender la sua parte di lotta contro il dolore, per quanto piccolo sia, e sovratutto non rifiutarla mai » [2].

E non basta: accanto al progresso fisico ed economico si avrà il progresso morale e religioso. Il sentimento di fratellanza fra gli uomini sarà insegnato come una religione, e tutte le forze dell'educazione, delle istituzioni, dell'opinione mireranno a circondare, per così dire, l'uomo,

---

1 *Utilitarisme*, cap. III, p. 54.
2 *Utilitarisme*, cap. III, p. 29-30.

fin dall'infanzia, di questo sentimento messo in pratica [1]. Si può dare al culto dell'umanità, come ha provato il Comte, « anche senza la credenza nella Provvidenza, la potenza materiale e l'efficacia sociale d'una religione. Questo culto può impadronirsi d'una vita umana, colorirne il pensiero, il sentimento, l'azione, con una potenza di cui la religione non avrà potuto che dare un'idea, una specie di saggio » [2].

Tale è l'ideale sociale dello Stuart Mill, ideale che certamente non la cede pel suo ottimismo all'ideale dello Spencer: un'umanità idillica dove saranno tutti i beni ad allietare la vita, e non un male solo a renderla triste.

Per non passare in rassegna tutti gli altri seguaci più o meno dichiarati dell'empirismo e del naturalismo scientifico, anche nel Lewes riscontriamo la medesima tendenza ottimistica, sebbene racchiusa dentro certi confini. « Noi conosciamo, egli scrive nei *Problemi della vita e dello spirito,* che la nostra debolezza ci è comune con tutti gli uomini e così partecipiamo ai dolori di tutti. Sentiamo la necessità di aiutarci, e perciò siamo disposti a lavorare per gli altri. Gl'impulsi egoistici ci spingono verso gli oggetti solo in quanto questi sono mezzi a soddisfare il desiderio. Gl'impulsi altruistici, al contrario, hanno più bisogno dell'intelligenza per comprendere l'oggetto stesso in tutte le sue relazioni. Donde segue che un'immoralità profonda è una pura stupidità ».

È sempre il concetto fondamentale, estremamente ottimistico, del capo della Scuola utilitaria, riguardante l'accordo dell'egoismo coll'altruismo, a cui s'aggiunge, da parte del Lewes, l'altro concetto pure ottimistico, che allo svolgimento della scienza corrisponde uno svolgimento dei sentimenti altruistici; che forse, in fondo, intelligenza e moralità non fanno che una cosa sola; che sapere è, forse, fino a un certo punto amare.

C'è bisogno d'altre prove a mostrare l'ottimismo della Scuola inglese?

---

[1] Ib. cap. III, p. 65-66.

[2] *Utilitarisme,* cap. III, p. 66.

PARTE IIª

CRITICA DELLA DOTTRINA

XVIII

Abbiamo esposto colla maggiore esattezza e larghezza che per noi si poteva, la dottrina della coscienza morale dello Spencer: non abbiamo trascurato, perchè la dottrina fosse posta in tutta la sua luce, di notare i rapporti ch'essa ha col resto del sistema etico-politico dell'autore e colle dottrine specialmente della scuola sperimentale inglese; perfino le indirette influenze che il Kant può avere esercitato sullo Spencer, non abbiamo mancato di mettere in rilievo. Con ciò il grande valore della dottrina ci pare debba essere indubbiamente risultato. Giova ora fare ad essa tutte quelle osservazioni che varranno a mostrarne le lacune e i difetti.

Già abbiamo detto della larghezza della morale dello Spencer; abbiamo detto che la morale va in lui perdendo quel che di esteriore e meccanico, che è invece caratteristico degli utilitarii, non escluso lo stesso Mill: abbiamo detto che l'interiorità e l'innatismo, come l'universalità e la necessità delle nozioni e delle leggi morali, è ciò a cui costantemente mira lo Spencer; e come l'evoluzione e la trasmissione ereditaria abbiano in lui prodotto il miracolo d'intrinsecare l'estrinseco, di renderlo spontaneo, naturale, di rendere necessario, universale, il contingente, il particolare, il transeunte. Tutto ciò è pregio massimo dello Spencer. Così per

una parte egli si metteva al di sopra della scuola utilitaria, che s'era quasi esclusivamente affidata all'associazione, facendone derivare tutti quanti i fenomeni morali, e cadendo per ciò nel più deplorabile meccanismo; e per l'altra correggeva la scuola intuitiva, cercando di spiegare scientificamente quanto questa ammetteva senza nessuna spiegazione, come fatto ultimo, irreducibile.

Ma ha evitato lo Spencer il meccanismo? È in lui veramente intrinseco, spontaneo, quello che pure ci si presenta come tale?

Certo, la legge d'associazione non basta a spiegare i fenomeni dello spirito in generale e della morale in particolare; sono anche necessarie a tal uopo la legge d'evoluzione e la legge d'eredità, a cui si può aggiungere la legge di selezione naturale; e lo Spencer ha avuto il merito di farne il caposaldo della sua dottrina. Ma associazione, evoluzione, eredità, selezione poco valgono a spiegare, se si esercitano sovra una materia inerte, morta, priva di forza e virtù propria. Il naturalismo evoluzionistico ha il torto di non riconoscere nell'individuo alcuna attività e spontaneità originaria, e di farne in ultima analisi un risultato dell'azione della natura e dell'ambiente esteriore, che si traduce in noi per mezzo del piacere e del dolore affatto passivi. Secondo il naturalismo evoluzionistico è la natura che produce e regola lo spirito, elevandosi a poco a poco per una specie di cammino induttivo, dal fatto sensibile alla legge intelligibile, dalla materia al pensiero, e traendo ciò che dev'essere da ciò che è.

È ben vero che questo sistema parrebbe riconoscere, e riconosce in realtà, qualche cosa di primitivo e originario nell'individuo: ma questo qualche cosa è pur sempre il risultato dell'esperienza esteriore accumulata e trasmessa per eredità all'individuo stesso; sicchè pur essendo in lui originariamente, non è però suo, è un qualche cosa che gli è appiccicato, per così dire, è un qualche cosa che gli viene dal di fuori, e di cui in ogni caso egli non si può dire padrone. La coscienza morale, l'obbligazione, il rimorso sono altrettanti fenomeni passivi nello Spencer: essi sono

il risultato di evoluzioni successive, di molteplici esperienze di vantaggi e di danni, di coazioni estrinseche ed intrinseche d'ogni fatta, di conflitti fra sentimenti inferiori e superiori, di timori di castighi, di trasmissioni ereditarie e così via; ma non mai d'un'azione propria dell'individuo, di una sua rivolta o anche d'una sua vittoria contro ciò che l'aveva un istante abbattuto, d'una forza autonoma operante e dirigente, di nulla insomma che accenni anche da lontano che l'individuo è un qualche cosa a se, su cui la natura esterna esercita sicuramente la sua azione, ma che essa non produce od assorbe interamente. È strano che con un concetto così alto, quale ha lo Spencer, dell'individuo, il quale lotta collo Stato fino a sopprimerlo affatto, il quale diventerà tutto, mentre lo Stato è destinato a sparire dinanzi a lui, si accompagni l'altro concetto, pure dello Spencer, che l'individuo è un risultato, che nulla di attivo è in lui, che tutto in lui si opera passivamente e meccanicamente. Parrebbe invece che lo Spencer avesse dovuto presentarci l'individuo, poichè lo riservava a così alti destini, come il re della forza, come la potenza e l'energia fatte persona!

Intanto mancando l'elemento attivo, mancando l'autonomia e la libertà della persona, la coscienza morale, l'obbligazione, il rimorso non si può dire che abbiano vero e proprio valore morale; sono, più che altro, fenomeni fisici, naturali, istintivi. La dottrina dell'evoluzione sostituisce l'obbligazione morale con una specie d'obbligazione fisica o di necessità naturale, che trascina l'individuo dapprima al suo bene proprio, poi al bene comune. La moralità è un affare d'organismo. Se l'uomo non fa il male, se l'uomo opera il bene gli è per ripugnanza della sua natura, gli è perchè essa è costituita così e così, perchè essa è buona; ma non è buono l'uomo egli stesso; perchè tale egli fosse bisognerebbe che quella sua natura fosse almeno in parte veramente opera sua, un risultato di sforzi suoi, della sua attività, non già che egli la ricevesse bell'e formata, senza poterla comecchessia modificare.

Nella *Statica sociale* lo Spencer, parlando delle condizioni necessarie al pieno svolgimento dell'individualità, scrive

che « quando ogni uomo congiungerà nel suo cuore a un amore *attivo* per la libertà sentimenti *attivi* di simpatia per i suoi simili, i limiti all'individualità che sussistono ancora, pastoie legali o violenze private, si cancelleranno, a nessuno s'impedirà più di svilupparsi; perchè, pur sostenendo i proprii diritti, ognuno rispetterà i diritti degli altri. La legge non imporrà più restrizioni, nè gravami; essi saranno insieme inutili e impossibili. Allora, per la prima volta nella storia del mondo, ci saranno degli esseri la cui individualità potrà estendersi in tutte le direzioni. La moralità, *l' individuazione perfetta* e la vita perfetta saranno insieme realizzate nell'uomo definitivo » [1].

Altrove, pur nella stessa *Statica sociale,* dopo aver detto che « buono, perfetto, completo sono parole che significano una cosa interamente adatta al suo destino » scrive che « la parola *morale* significa nell'uomo la medesima proprietà, cioè avere *da sè stesso* la facoltà di fare *ciò che deve esser fatto* » [2].

Il concetto d'individuo in questi due brani parrebbe quello d'un essere che agisce *da se,* e che deve essere rispettato *per se,* conseguentemente d'un essere considerato come una *causa* libera e come un *fine.*

Le idee d'*attività* individuale e di *finalità* sono notevoli in questi due brani come del resto in altri ancora della stessa opera: per poco non ci viene in mente il *regno dei fini* del Kant, quando si sente lo Spencer parlare d'un'umanità definitiva, in cui ognuno sarà pienamente libero nella sua individualità. Ma le opere posteriori dello Spencer sostituiscono le idee d'attività individuale e di finalità, tanto sensibili nella *Statica sociale,* con altre idee più esclusivamente fisiche e naturali. Intanto « all'adattamento d'un essere al *suo destino* » si sostituisce l'adattamento d'un essere al *suo ambiente,* e perciò la legge delle cause puramente meccaniche alla legge delle cause finali. L' ideale umano è il perfetto adattamento dell'individuo alla società;

---

1 *Social Statics,* p. 497.
2 *Social Statics,* p. 277.

ma non già perchè la società sia il *fine* dell'individuo, bensì perchè la società è l'*ambiente* in cui l'individuo può vivere; l'uomo deve vivere nella società, come l'uccello vive nell'aria e il pesce nell'acqua. E come non c'è qui finalità vera, così non c'è movimento veramente libero nell'uomo per mettersi in questa condizione favorevole alla sua esistenza. L'evoluzione morale dell'umanità non è che un progresso necessario: l'adattamento dell'individuo alla società è un effetto del tutto naturale, è un effetto di quella legge d'equilibrio finale, che come governa tutta quanta la natura, così governa anche la vita degli uomini. Fra l'individuo e la società c'è ora oscillazione, avendo la prevalenza, per mancanza d'equilibrio, a volte l'individuo, a volte la società: ma come i piattelli d'una bilancia, agitati, finiscono per farsi equilibrio, così individuo e società termineranno un giorno col farsi equilibrio essi pure. « Il progresso, scrive lo Spencer, nella stessa *Statica sociale,* non è un accidente, ma *una necessità*. Ben lungi dall'essere il prodotto dell'arte, la civiltà è *una fase della natura,* come lo svolgimento dell'embrione o lo schiudersi d'un fiore ». « Le modificazioni che l'umanità ha subite, continua egli, e quelle che subisce ai nostri giorni, risultano dalla legge fondamentale della natura organica, e purchè la razza umana non perisca e la costituzione delle cose resti la stessa, queste modificazioni devono metter capo alla perfezione » [1].

Individuo e umanità adunque sono in balìa della necessità, necessità rigidamente meccanica, in cui non può trovar posto l'attività. L'empirismo inglese, scrivevamo noi in un nostro *Saggio* [2], pietrifica l'unità vivente dello spirito in un arido meccanismo uniforme; per lo Spencer lo spirito, ben lungi dall'essere un'attività originale, un principio dinamico, si risolve in un gruppo di attività operanti meccanicamente, in una continua associazione e dissociazione di stati ora più deboli ora più forti, in un continuo adattamento di relazioni interne a relazioni esterne. E se l'ipotesi dell'evoluzione e

---

[1] *Social Statics*, p. 80.

[2] *Il Problema della conoscenza*, p. 167-172.

la teoria dell'eredità introdotta nella Psicologia inglese, le hanno aperto un nuovo orizzonte e corretta in parte la sua aridità, l'elemento dinamico le manca pur sempre, le manca l'attività, la spontaneità originaria. Chi non ricorda la dottrina dello Spencer che riguarda l'intelligenza e la volontà? Gli stati superiori dell'intelligenza differiscono dagli inferiori solo per una maggiore complessità, non già per un'attività più alta che vi si riveli; e la volontà dove, più che in qualunque altro fatto dello spirito, dovrebbe apparire un'attività primigenia, è in fondo un'azione riflessa molto complicata. Nell'azione riflessa propriamente detta c'è un'impressione a cui tien dietro una contrazione muscolare; nella volontà c'è ancora un'impressione a cui però corrispondono più gruppi di contrazioni, che, non potendosi tutti quanti tradurre in movimenti reali, si contrastano a vicenda, finchè uno non riesca a trionfar degli altri [1]. Poteva il meccanismo e l'assenza d'ogni concetto dinamico della psiche avere più completa espressione?

Il difetto della Psicologia dello Spencer s'è tradotto in un difetto della sua Morale: se i fenomeni strettamente psichici si producono meccanicamente senza una vera e propria attività da cui derivino, come poteano i fenomeni morali che in fondo si riducono a fenomeni psichici, non essere passivi? Come potevano la coscienza morale, l'obbligazione, il sentimento del dovere, il rimorso e simili avere un vero e proprio valore morale, e non essere piuttosto fenomeni fisici, naturali, istintivi? Ecco il lato debole della Morale dello Spencer.

È ben vero che la Morale fa parte per lo Spencer del sistema cosmico universale, e la gran legge che governa questo, governa in fondo anche quella; è ben vero che la Morale non è per lui una scienza *sui generis,* staccata da tutto il resto, ma anzi con tutto il resto intimamente connessa, e che ha perciò un aspetto fisico e fisiologico, come ha un aspetto sociale [2]; è ben vero che la condotta soggetta

[1] *Principes de Psycologie,* part. 4, cap. 9.

[2] Vedi i tre capitoli dei *Data of Ethics,* che hanno per titolo: *l'aspetto fisico della condotta, l'aspetto biologico della condotta, l'aspetto sociologico della condotta.*

ad apprezzamento morale non è soltanto la condotta degli uomini, ma fino a un certo punto anche quella degli animali, e si può perciò in un certo senso parlare di una vera e propria morale animale [1]: ma, non ostante questo, poichè ci sono vari gradi d'esistenza, e nel grado superiore ci sono elementi e proprietà che non si riscontrano nell'inferiore, o vi si riscontrano appena in germe; poichè è la condotta più altamente svolta, quale si rivela nell'essere più altamente svolto, l'uomo, l'oggetto della morale vera e propria [2], e in ogni caso lo Spencer s'occupa di questa quasi esclusivamente; non si capisce perchè i fenomeni morali che sono, secondo lo stesso Spencer, dei più alti tra i fenomeni fisici, naturali, non ci si presentino rivestiti, per così dire, di quella dignità di cui sono forniti e che vale a differenziarli dagli altri della stessa specie, mettendoli al di sopra di essi.

XIX

Contrariamente a tutto ciò i fenomeni morali nel sistema dello Spencer sono, a chi ben li consideri, come qualche cosa di patologico, quasi fenomeni di allucinazione.

Le « modificazioni nervose » infatti, di cui parla lo Spencer nella sua lettera allo Stuart Mill, ripetendosi attraverso ai tempi, trasmettendosi e accumulandosi continuamente, hanno foggiato, per così dire, il cervello in una certa maniera e vi hanno prodotto a poco poco un vero organo morale, un senso morale invisibile e tuttavia analogo agli altri sensi, il quale dà origine a dolori e a piaceri reali, che si potrebbero chiamare vere e proprie sensazioni morali. Ma a queste sensazioni, osserva il Guyau, per quanto reali in se stesse, non corrisponde alcun oggetto reale nel mondo esterno, se è vero quanto dice lo stesso Spencer, che non hanno alcuna base apparente nell'esperienze d'utilità

---

[1] Vedi il primo capitolo della *Iustice* dello Spencer che ha appunto per titolo: *Etica animale.*

[2] H. Spencer, op. cit. p. 20 e 281; trad. it. p. 22 e 341.

individuale [1]. La moralità non è adunque che una forma della struttura intellettuale, un quadro dell'intelligenza, o, a meglio dire, del cervello. L'idea morale e sociale è nel nostro cervello, come l'imagine del nido nel cervello dell'uccello, e ci eccita ad agire affatto naturalmente, come affatto naturalmente l'imagine del nido eccita l'uccello a fabbricarselo. E come l'imagine del nido, secondo osserva felicemente il Cuvier, è una specie d'allucinazione naturale, allucinazione benefica che provvede alla conservazione della specie, altrettanto può dirsi dell'idea sociale insita nel cervello dell'uomo: è questa una specie d'idea fissa, come il pensiero che assedia uno spirito ammalato, e lo spinge incessantemente all'azione, una vera *ossessione* intellettuale, un'allucinazione insomma, che, per quanto benefica e provvidenziale anzi, perchè causa di benessere all'individuo e alla società, non cessa per questo di essere allucinazione. Così, conclude il Guyau a cui appartiene questa critica ingegnosa, secondo il naturalismo del Darwin e dello Spencer, allorchè noi invochiamo un preteso principio di moralità, secondo il quale giudichiamo e nel nome del quale obblighiamo noi medesimi, siamo degli allucinati che prendono le loro idee fisse per realtà. L'unica differenza, aggiunge il medesimo autore, fra il vero allucinato e l'essere morale sta in questo, che il primo non è utile ad alcuno, mentre dal secondo dipende l'esistenza stessa della società [2].

Ma che cosa succede delle allucinazioni vere e proprie? O esse sono e rimangono incoscienti, e in tal caso sono malattie incurabili, contro cui non è possibile reagire in alcun modo: l'uomo è vittima delle rappresentazioni della sua sensibilità, nè ha la forza di combatterle per mezzo dell'intelligenza e di scoprirne il vuoto al bisogno. O sono coscienti, e l'uomo si può dire allora in via di guarigione: conoscendo il suo stato, può provvedersi i mezzi adatti a combatterlo e trovare in se stesso la forza necessaria a ciò. I medici appunto cercano di rendere coscienti le allucinazioni incoscienti,

---

[1] Lettera citata.

[2] *La Morale anglaise*, p. 320-323.

cercano di far ragionare i loro ammalati, di far loro capire il loro stato, certi che in questo è il principio della guarigione. La medesima cosa succede della moralità intesa al modo dello Spencer. Finchè gli esseri morali, questi allucinati benefici, questi pazzi sublimi, non hanno coscienza della loro allucinazione e credono in buona fede che esista in loro una specie di potere mistico, da cui dipendano i loro atti che hanno valore morale, sotto il nome di libertà; finchè hanno fede in una volontà indipendente e responsabile, creatrice della moralità, in un *me* personale, non formante coi fenomeni di coscienza una cosa sola, ma nettamente distinto da essi; vittime della loro malattia, passeranno pel mondo beneficando, continueranno a sacrificarsi pel loro ideale, nè potranno astenersene in alcun modo, non pensando un istante che possa essere illusione, chimera. Ma quando si saranno resi conto dell'illusione, quando avranno coscienza della loro allucinazione, sapranno che nulla di reale corrisponde alle loro sensazioni morali; quando il rimorso apparirà, quello che è, un semplice disordine nell'organizzazione nervosa, e l'obbligazione morale un'idea fissa, una vera ossessione intellettuale; perchè non tenteranno di liberarsene, perchè non metteranno a profitto la loro scienza, perchè non cercheranno di guarire dalla malattia importuna? L'essere morale, persuaso che la moralità non esiste, non farà fatica a violare la moralità; in ogni caso questa nell'animo suo andrà perdendo d'intensità e d'efficacia.

Chi perciò, collo Spencer, si rende conto del meccanismo delle sue idee morali, o delle sue allucinazioni morali, otterrà questo bel risultato: perdere ogni fede nella moralità e per poco non diventare immorale.

Si dirà però che non si tratta qui, come nello Stuart Mill, d'una semplice associazione d'idee che si possa disciogliere al primo soffio dell'analisi; ma d'una vera struttura cerebrale indistruttibile, e che se è facile modificare le proprie idee, non è altrettanto facile modificare la propria struttura nervosa: l'organismo morale persiste pur sempre in tutti.

È proprio vero tutto ciò? la coscienza non avrà potere

di modificare le allucinazioni morali, di acquetare un turbamento organico, se un turbamento organico, e nient'altro, è il rimorso?

Osserviamo prima di tutto che le allucinazioni morali non sono, per esempio, come le allucinazioni della vista o dell'udito, qualche cosa di esteriore, forme, suoni, di fronte a cui l'uomo si trova in uno stato d'impotenza o quasi, appunto per la loro esteriorità. Le allucinazioni morali hanno invece loro origine in un organo interiore, niente ci comunicano dal di fuori, comunicano bensì a noi stessi le nostre impressioni, fanno in qualche modo d'intermediarie fra noi e noi. Ora appunto per questa loro interiorità, appunto perchè nulla hanno di materiale e sensibile, e prendono la forma dell'idea, appunto perchè rimontano dal di fuori al di dentro, ricadono a poco a poco sotto il potere della volontà, diventano fenomeni di fronte ai quali l'uomo, quando se ne sia reso conto, può spiegare in qualche modo la propria energia. L'agente morale affetto, poniamo, da rimorso, è come il melanconico o l'ipocondriaco. Il melanconico, l'ipocondriaco è assediato da idee tristi, estremamente dolorose, non da visioni reali; egualmente chi ha rimorso non ha sensazioni rivestite di forme e di colori; è perseguitato invece da idee fisse di moralità violata, di doveri che avrebbe dovuto adempiere, di responsabilità che gli spetta, di demerito, di castigo, di volontà che avrebbe potuto operare diversamente, e così via.

Credete voi che se poteste persuadere il melanconico, l'ipocondriaco, che tutte le sue idee, i suoi timori, le sue cure non sono che illusioni, chimere; se poteste fargli acquistare una chiara coscienza del suo stato, e rappresentargli nettamente la sua indipendenza individuale di fronte ad esso; egli non saprebbe trovare in se stesso la forza necessaria a vincere la sua allucinazione, ad acquetare, a rendere nullo anche il suo turbamento nervoso? Egualmente pel rimorso. Io ho con un atto immorale offeso la mia organizzazione nervosa: questo disordine, questo spostamento dell'organismo arreca con se come conseguenza necessaria un disordine, uno spostamento nel corso abituale dei miei

pensieri; tutte le tendenze altruistiche accumulate in me dagli anni e organate via via in organi invisibili, in nervi interiori, si ridestano, prendono la forma d'idee morali e mi perseguitano quasi con lo stesso accanimento, con cui le Erinni implacabili perseguitavano il matricida Oreste. Ma io, come Oreste, ricorro a Pallade Atena, la dea della luce, e ne ho protezione ed aiuto; ricorro a quella dea della luce che porto in me stesso, l'intelligenza, e riesco ad acquistare coscienza di me, della mia organizzazione nervosa; m'accerto che le idee che mi perseguitano, non sono che illusioni, chimere; che non si tratta di moralità vera e propria, di qualche cosa che esista veramente; ma semplicemente di desiderii, di timori, di dolori, di piaceri, di felicità e così via; che la mia personalità non è in gioco, come non è in gioco la mia volontà, perchè effettivamente io non ho volontà, come non ho personalità: e allora, fatta la luce dentro di me, spariscono i fantasmi morali e il dolore che ne è conseguenza, si acqueta il turbamento nervoso, l'organismo morale si rimette del suo spostamento.

Si dirà ancora che è assai difficile persuadere se stessi che la moralità è un'illusione, una chimera; che anzi, non ostante tutti gli sforzi, non ci si può esimere dal credere alla sua reale esistenza.

E sia pure. Ma ciò vuol dire che non siete persuasi della verità del vostro sistema. « Se i miei organi morali si turbano, osserva il Guyau a cui dobbiamo molte delle idee quassù esposte, e se io ne risento dolore, gli è che io non credo che siano dei semplici organi. Io non posso esimermi dal credere che sono un essere morale, e che, colla mia azione, mi sono messo in opposizione con un ideale superiore: l'idea della mia dignità perduta mi perseguita. E ciò perchè io non mi affido interamente alla vostra teoria: perchè conservo mio malgrado una parte della mia credenza primitiva, e dubito ancora un poco del vostro sistema » [1].

Ma c'è anche di più. Non soltanto l'intelligenza e la

[1] Guyau, *Morale anglaise*, p. 328.

coscienza può rendere nulli gli effetti dell'istinto morale, dell'organismo morale; ma può giungere fin anco a distruggerlo. È risaputo oramai che tanto più gli istinti sono precisi e determinati, tanto più si esplicano in azioni fisse e invariate, quanto più siamo al basso nella scala degli animali: che, invece, quanto più ascendiamo nella scala stessa, e tanto più la sfera dell'istinto s'allarga, abbraccia un maggior numero d'azioni e va perdendo di precisione e di determinatezza.

Ciò vuol dire in fondo che più forte e imperioso è l'istinto negli animali inferiori; più debole, più rimessivo, più facoltativo, per così dire, nei superiori. Perchè ciò? Probabilmente perchè negli animali inferiori l'istinto è pressochè meccanico, ignaro di se stesso e del fine a cui tende; mentre invece nei superiori, in cui incomincia a manifestarsi l'intelligenza, o qualche cosa che s'avvicina all'intelligenza, questa viene a conoscere a poco a poco il fine dell'istinto; e poichè dal fine conseguito deriva quasi sempre piacere, lo prosegue essa stessa, aiutando conseguentemente l'istinto. Vedasi che cosa succede dell'istinto della nutrizione nell'animale inferiore e nell'uomo! Ma l'istinto a cui l'intelligenza porge aiuto, cessa con ciò stesso dall'essere istinto: è carattere delle operazioni istintive il perfetto automatismo, la perfetta incoscienza! Direste ancora istintive le cure amorose, indefesse, con cui altri ammannisce a se stesso i cibi più delicati?

L'intelligenza adunque sopprime a poco a poco l'istinto: a che servirebbe l'istinto se l'intelligenza può fare e fa realmente quello che fa l'istinto stesso?

L'operare ordinario della natura si distingue per una grande economia di mezzi: tutto ciò che non serve, viene a poco a poco eliminato; gli organi che si possono risparmiare, vengono risparmiati. Nel corso dell'evoluzione vediamo la coda e la criniera degli animali perdersi affatto nell'uomo e venir sostituite da altri organi più particolarmente adatti alle condizioni e ai bisogni d'un essere superiore. Egualmente per gli istinti: fatta eccezione degli istinti generali da cui dipende la conservazione della specie, e senza

cui sarebbe impossibile la vita, gl'istinti particolari vanno perdendosi a mano a mano nell'uomo, cogli organi che loro corrispondono, sostituiti dall'organo universale del pensiero. E se pure qualche residuo d'istinto particolare si trova ancora nell'uomo, esso è talmente sottoposto al dominio dell'intelligenza, talmente regolato da questa, che va perdendo ogni carattere di necessità, e diventa affatto libero ed arbitrario! « L'uccello canta necessariamente, perchè non canta con coscienza e ragione: l'uomo canta liberamente, perchè sa che canta e perchè canta: la coscienza ha dato a lui libertà d'azione »[1].

Scomparsi adunque gli altri istinti dinanzi alla luce dell'intelligenza, o fattisi almeno coscienti e perciò liberi ed arbitrarii per l'influenza di questa, non si capisce come, secondo lo Spencer, un solo istinto sia rimasto ancora nell'uomo, e incosciente, l'istinto morale; il quale, mentre ci spinge ad agire di necessità come ogni vero istinto, ci lascia però nell'illusione che le nostre azioni dipendono da noi, dalla nostra volontà; che è a questa sola che obbediamo, non ad esso; istinto adunque che si nasconde e ci inganna. Ma come può rimanere incosciente quest'istinto, come può nascondersi ed ingannarci, se la vostra teoria stessa ci mostra ad evidenza com'esso è venuto formandosi, se ci dice che non operiamo il bene che per una specie di organismo morale, se dichiara altamente illusoria ogni credenza nella volontà e nella libertà considerate come causa dell'operare morale? E fattosi cosciente quest'istinto, illuminato dalla luce dell'intelligenza, non succederà di esso quello stesso che di tutti gli altri istinti, a cui l'intelligenza porge aiuto; non si cancellerà cioè a poco a poco?

Vediamo infatti che cosa succede in casi analoghi.

Il bruto-femmina allatta per istinto i suoi nati; la donna allatta anche i suoi nati, ma non più per istinto soltanto, ma per riflessione, perchè sa che così consegue un fine da lei desiderato e voluto, l'allevamento della prole; sicchè, quando creda che questo fine si possa conseguire egualmente

[1] Guyau, op. cit. p. 330.

o meglio, anche ricorrendo all'allattamento d'altra donna, lo fa volentieri, o almeno non si perita di farlo. Il castoro fabbrica la sua capanna, l'ape la sua cella, l'uccello il suo nido per istinto; l'uomo si fabbrica anche la sua casa, ma non più per istinto soltanto, ma per riflessione, per ragionamento; e perciò non se la fabbrica il più delle volte egli direttamente, colle sue mani, ma ricorre all'opera di chi sa farlo meglio di lui, del muratore. E nè la donna nel primo caso, nè l'uomo nel secondo provano alcun rimorso a fare quello che fanno: la ragione suggerisce loro che anzi è bene fare così; mentre invece e il bruto-femmina, se non allattasse direttamente, e il castoro e l'ape e l'uccello, se non fabbricassero direttamente, proverebbero, al dire del Darwin, dei verii rimorsi, provenienti dalla violazione d'un istinto che in loro agisce permanentemente.

Ciò stesso succede dell'istinto morale nell'uomo. La riflessione, il ragionamento, una volta suscitati dal sistema stesso dello Spencer, indurranno l'uomo a comportarsi in rispetto, poniamo, all'istinto del non rubare, del non uccidere, del non fare comecchessia ingiustizia, nello stesso modo che in rispetto all'istinto dell'allattare e del fabbricare. L'istinto del non rubare, del non uccidere, del non fare ingiustizia prosegue un fine che piace all'uomo? E costui allora vi si atterrà senza difficoltà: prosegue invece un fine che non gli piace, o che almeno contraria i suoi interessi? E allora non vi si atterrà, senza rimorso alcuno. Perchè, se la donna non allatta essa stessa la sua prole, quando lo reputa opportuno, e lascia ad altre la cura di far ciò, se l'uomo non si fabbrica colle sue proprie mani la casa e ne affida ad altri l'incarico; non potrà l'uomo stesso lasciare che altri segua a suo posta i proprii istinti morali, si disinteressi, pratichi la virtù, provveda conseguentemente alla vita della società, dandosi egli per contro alla ricerca di tutto ciò che creda tornar utile alla propria vita individuale, o potergli soddisfare il capriccio d'un'ora? Disinteressatevi, egli potrà dire agli uomini di buona volontà, a quelli per cui la moralità è qualche cosa più d'un istinto, o è un istinto ancora incosciente; praticate la virtù,

operate il bene; io quanto a me trovo più comodo fare il contrario, provvedere a me stesso in tutti i modi, a qualunque costo; tanto oramai è risaputo che la moralità è un affare d'organismo, una specie di malattia, di cui non è male liberarsi.

Anche nel mondo animale, osserva il Guyau, abbiamo esempii d'istinti che vanno indebolendosi fino a sparire interamente. « Ci sono delle formiche infingarde che, disgustate del lavoro della vita attiva, rapiscono le larve delle formiche più piccole, le allevano, le obbligano a servirle, e fatte d'ora innanzi oziose, perdono a tal punto i loro istinti primitivi, che morrebbero di fame se fossero abbandonate a se stesse » [1].

Così degli infingardi morali. A che lavorare per la moralità se altri lavora per noi? Meglio vivere del lavoro degli altri; è un istinto assai incomodo quello della moralità, che va in tutti i modi soppresso.

XX

Ma la dottrina dello Spencer presenta anche altre difficoltà.

Sappiamo qual posto, secondo lo Spencer, occupi l'eredità nella formazione delle idee morali. Già abbiamo riferito i brani più salienti della sua lettera allo Stuart Mill, nella quale è detto esplicitamente che le *intuizioni morali* sono, come l'intuizione dello spazio, il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degli individui che ci hanno preceduto, trasmesseci poi per eredità di generazione in generazione. Nei *Primi Principii* è lo stesso concetto, non meno esplicitamente espresso. « Se per i progressi della specie, scrive in quest'opera lo Spencer, e per l'esperienza che gli uomini hanno acquistato degli effetti della loro condotta, essi non avessero a poco a poco formato delle generaliz-

[1] Guyau, op. cit. p. 332.

zazioni e dei principii di morale; se questi principii non fossero stati, di generazione in generazione, inculcati dai genitori ai loro figli, proclamati dalla pubblica opinione, santificati dalla religione....; se, sotto l'influenza di questi mezzi potenti, le *abitudini non si fossero modificate,* e i sentimenti che vi corrispondono non fossero divenuti *istintivi;* in una parola, se noi non fossimo divenuti esseri *organicamente morali,* è certo che la soppressione dei motivi energici e precisi imposti dalla credenza accettata, sarebbe seguita da risultati disastrosi »[1].

Queste pagine, a cui se ne potrebbero aggiungere altre ancora, contengono come l'idea madre della morale dello Spencer. L'uomo nasce con delle intuizioni morali, come nasce coll'intuizione dello spazio e del tempo; soltanto, queste intuizioni sono dovute non propriamente a lui, individuo, ma alla specie, a cui appartiene, ad esperienze fatte e accumulate negli antenati, e poi organate e trasmesse a lui per eredità.

La scuola intuitiva, l'abbiamo già notato altrove, risorge, sebbene sott'altra forma, collo Spencer. Ma qual senso è da attribuire a queste *intuizioni morali,* a queste *facoltà* d'*intuizione morale*, di cui parla lo Spencer? Il linguaggio ch'egli prende a prestito dall'intuizionismo mistico è in ogni caso vizioso; e s'egli intende che l'eredità fornisca all'uomo l'intuizione immediata del bene e del male, la determinazione fissa degli atti morali e immorali, quasi un occhio interiore con cui si distingua il bene dal male, come coll'esterno distinguiamo il bianco dal nero; sotto le apparenze della scienza è ritornato a ciò che v'ha di più insostenibile nella vecchia dottrina del senso morale. L'eredità non può in alcun caso fornire niente di così preciso e determinato; le idee morali non possono essere l'effetto della pura eredità.

Per verità lo Spencer nel luogo citato parla di pubblica opinione, di religione, di influenza esercitata dai genitori sui figli, insomma di educazione presa in largo senso, da

---

[1] *Premies Principes,* p. 126.

cui parrebbe far dipendere in ultima analisi la formazione delle generalizzazioni e dei principii morali. Se non che questa educazione, a chi ben legga lo Spencer, ha contribuito bensì a formare, anzi ha formato del tutto le abitudini, i sentimenti, i principii morali nei nostri antenati: ma ora tutto questo è divenuto istintivo; le presenti generazioni hanno un proprio organismo morale ereditato, hanno idee morali, intuizioni morali ereditate. Il passato è dovuto all'educazione; il presente all'eredità: l'uomo dei giorni nostri non è che un risultato di quanto hanno fatto, di quanto hanno appreso le generazioni passate.

Nel secolo scorso si ammetteva l'onnipotenza dell'educazione; Elvezio e Rousseau son là a provarlo; oggi si proclama l'onnipotenza dell'eredità, quasi non fosse l'educazione quella da cui in ultimo dipende l'eredità stessa! Lo Spencer per verità non esagera, come hanno fatto altri, l'influenza dell'eredità; ma si compiace tuttavia di contrapporre l'eredità all'educazione, diminuendo considerevolmente il potere di questa in confronto del potere di quella. Basti dire che considera la fiducia negli effetti dell'educazione intellettuale « una delle superstizioni dell'epoca nostra », e crede inefficace, da sola, l'educazione morale: forza veramente poderosa e superiore a tutte è per lui l'abitudine trasformata dall'eredità.

Non intendiamo certo infirmare il valore della legge d'eredità, o mettere in dubbio i fatti numerosi e al di sopra d'ogni contestazione, su cui essa si fonda. Cominciando dal fatto banale, accessibile all'osservazione più volgare, che ogni pianta e ogni animale producono piante e animali della loro medesima specie; che ogni organismo, nel corso dell'evoluzione, prende definitivamente la forma della classe, dell'ordine, del genere e della specie donde è uscito, è tutta una serie di prove dirette e indirette che conferma l'eredità. Si possono al dire dello Spencer dividere in due classi le prove dell'eredità. Nella prima sono i casi in cui certe particolarità congenite, che non si possono riferire a cause apprezzabili, sono trasmesse ai discendenti. Nella seconda sono i fatti in cui le particolarità così trasmesse non sono

congenite, ma risultano da cangiamenti sopravvenuti nelle funzioni durante la vita degli individui che le trasmettono. È riconosciuta da lungo tempo e universalmente l'eredità di malattie quali la gotta, la tisi, la pazzia, ecc.; è nota la cura che mettono gli allevatori nell'acquistare cavalli di grido, nel conservarli, nel perpetuarne la razza; prova evidente che i caratteri secondarii dell'organismo si trasmettono per eredità, quanto i principali. Più difficile è provare la trasmissione di particolarità non congenite, provenienti da cangiamenti di funzione: se ne possono tuttavia citare alcuni esempi. È noto che negli Stati-Uniti i discendenti degli immigranti irlandesi perdono la loro fisonomia celtica, per assumerne una americana; nè ciò per influenza di matrimoni con Americane, che, se mai avvengono, sono assai rari: ciò stesso dicasi degli immigranti tedeschi. È noto anche che quelli i cui antenati vivevano del lavoro delle loro mani, hanno ereditato da questi mani larghe e grosse, mentre i discendenti di chi non si dava al lavoro manuale, hanno d'ordinario piccole mani. Anche le malattie dipendenti da alterazioni di funzione sono trasmissibili. Si sa che in persone che godettero per certo tempo d'una buona salute, può sopravvenire all'improvviso una malattia in seguito a condizioni d'esistenza sfavorevoli; nutrizione malsana e insufficiente; abitazioni disadatte, umide, mal arieggiate, inquietudini prolungate; e si sa ancora che questa malattia può trasmettersi ai figlioli. Non possiamo poi dimenticare che nei figli ritornano spesso i tratti che non si trovavano nei genitori, ma si trovavano negli avi o nei più lontani antenati; quel fenomeno che la scienza chiama atavismo [1].

E se dall'ordine strettamente fisico e fisiologico passiamo all'ordine propriamente psichico, all'ordine intellettuate e morale, le prove dell'eredità non difettano neppur qui, sebbene in minor numero e non sempre così decisive come nell'altro campo. Certe passioni e certi vizi diventano non di rado ereditarii; un dipsomane può generare un'intera famiglia di dipsomani; la mania dell'assassinio, dello

[1] Vedi per tutto questo Spencer *Biologie,* cap. IV, sez. 8, § 80-84.

stupro, del furto, la passione del gioco, dell'avarizia, la golosità, la voracità, la mania del suicidio, perfino l'antropofagia e la geofagia possono trasmettersi per eredità. Non parliamo poi della passione sessuale, di cui abbiamo anche nella storia esempi celebri a mostrarne l'eredità: Augusto e le due Giulie, Agrippina e Nerone, Marozia e Benedetto IX, Alessandro VI e i suoi figli, Luigia di Savoia e Francesco I, ecc. [1]. E passando a fenomeni non morbosi, non patologici, anche il talento della pittura e della musica, come il talento della poesia, può spesso trasmettersi in eredità. Non è raro trovare famiglie di musici, di pittori, di poeti. Per verità si trovano men di frequente famiglie di poeti; e la ragione sta in ciò che non si può esser musico senza una sensibilità squisita dell'orecchio, nè pittore senza un dono innato dei colori e delle forme; ora queste condizioni fisiologiche la poesia non richiede al medesimo grado; e dove l'eredità psicologica non è congiunta coll'eredità fisiologica, la trasmissione ereditaria è resa meno sicura [2].

Fin la memoria, sebbene se ne abbiano più rari esempii, può essere trasmessa. I due Seneca, padre e figlio, erano rinomati per la loro eccellente memoria; nella famiglia di Pichard Porson, uno dei più notevoli Ellenisti d'Inghilterra, la memoria era così grande che era passata in proverbio: *the Porson memory*. Lady Esther Stanhope, la discendente d'una delle più grandi famiglie d'Inghilterra, la donna che sotto il nome di sibilla del Libano condusse una vita tanto strana e avventurosa, fra gli altri tratti di somiglianza che avea coll'avolo, confessava di possederne anche la memoria locale. Nelle famiglie d'artisti poi certe specie determinate di memoria, come quella delle forme e dei colori nei pittori, e quella dei suoni nei musici, è certo che sono anche ereditarie [3].

E la volontà, la facoltà attiva, e l'intelligenza, la facoltà del pensiero nella sua forma più elevata, sono esse

---

[1] Consulta Ribot, *Hérédité,* Paris 1873, part. 1, cap. VI, *Hérédité des sentiments et des passions.*

[2] Ribot, *Hérédité,* part. 1, cap. IV, *Hérédité de l'imagination.*

[3] Ribot, *Hérédité,* part. 1, cap. III, *Hérédité de la Memorie.*

trasmissibili? Il Ribot cita esempii d'intere famiglie d'uomini politici, d'uomini di guerra, d'intere famiglie di scienziati, di scrittori, d'uomini di lettere, da cui risulta che anche queste due facoltà si possono fino a un certo punto trasmettere [1]. Lo Spencer poi, per quello che riguarda in particolare le così dette forme dell'intelligenza, spazio, tempo, non dubita di scrivere: « Come il formarsi di quelle azioni riflesse composte che diciamo istinti, si spiega per via di questo principio che le relazioni interne s'organizzano, per mezzo d'una perpetua ripetizione, in modo da corrispondere a relazioni esterne; così il formarsi di quelle relazioni mentali stabili, indissolubili, istintive, che costituiscono le nostre idee di tempo e di spazio, si spiega per via del medesimo principio. Se anche per delle relazioni esterne che un solo organismo ha provato durante la sua vita, si stabiliscono relazioni interne corrispondenti che sono quasi automatiche; se, in un individuo umano, una combinazione complessa di cangiamenti psichici, come quelli del selvaggio che uccide un uccello con una freccia, diviene, in causa d'una ripetizione costante, abbastanza organica per prodursi quasi senza il pensiero dei diversi atti che ci sono da eseguire; e se una destrezza di tal fatta è così trasmissibile, che certe razze di uomini hanno a loro caratteri speciali diverse abitudini, le quali non sono altro che connessioni psichiche che cominciano a divenire organiche; allora, in virtù della medesima legge, deve avvenire che, se vi sono relazioni le quali sono state sperimentate da tutti gli organismi qualunque siano, — relazioni che sono state provate ad ogni istante durante la veglia, relazioni provate nel medesimo tempo che ogni altra esperienza; relazioni che risultano da elementi estremamente semplici; relazioni che sono assolutamente costanti, assolutamente universali, — si stabiliranno gradualmente nell'organismo delle relazioni che sono anche assolutamente costanti, assolutamente universali. Tali sono le relazioni di tempo e di spazio. Essendo queste relazioni provate in comune da tutti

[1] Cfr. i due capitoli dell'op. cit. del Ribot che hanno per titolo: *l'Hérédité de l'intelligence*, *l'Hérédité de la volonté*.

gli animali, l'organizzazione delle relazioni corrispondenti deve accumularsi non solamente in ogni razza d'animali, ma in tutte le razze successive d'animali, e deve, conseguentemente, divenire più stabile d'ogni altra..... Essendo queste il *substratum* di tutte le altre relazioni esterne, devono corrispondere a concezioni che sono il *substratum* di tutte le altre relazioni interne. Essendo gli elementi costanti e infinitamente ripetuti di ogni pensiero, devono divenire gli elementi automatici d'ogni pensiero, gli elementi del pensiero di cui è impossibile disfarsi, le forme dell'intuizione »[1].

L'eredità è adunque tal fatto di cui non si può più dubitare; le prove che la confermano non sono nè poche, nè di poca importanza.

Ciò che è ancora *sub judice*, ciò che dà luogo a controversie e a questioni è invece questo; quali siano i limiti e quali le condizioni dell'eredità; se nell'uomo l'eredità abbia luogo colla stessa sicurezza che nell'animale; se i fatti psicologici si trasmettano come i fisiologici; i normali come gli anormali. In generale mi pare che nella presente questione si proceda non con tutte le cautele forse che sarebbero necessarie, e, nel desiderio di raccogliere i fatti che possono servire all'assunto, si trascurino, o non si curino a sufficienza, gli altri, i quali varrebbero, non foss'altro, a provare che le cose vanno guardate da tutti i lati e non da uno solo, o da pochi, parzialmente. Naturalmente noi non possiamo trattare la cosa a fondo; andremmo troppo lontani da quanto ci siamo proposti; ne diremo quel tanto che valga a metterci in grado di apprezzare convenientemente la dottrina delle *intuizioni morali* dello Spencer.

XXI

E prima di tutto una delle condizioni dell'eredità è la ripetizione. Il Bain ha insistito su ciò nella nella sua opera

---

[1] H. Spencer, *Principes de Psychologie*, trad. franc. tomo 1, part. 4, cap. VII, p. 503-504.

« *Le emozioni e la Volontà* » e lo Spencer nel luogo che abbiamo citato più sopra, per non parlare di altri, lo riconosce anche evidentemente. Non c'è momento della nostra vita, si può dire, in cui non si abbia relazione col tempo e collo spazio; non è possibile nè agli uomini, nè agli animali liberarsi da simili relazioni: ecco la ragione per cui tempo e spazio possono essere idee ereditarie. Invece noi possiamo passare ore e giorni senza ricevere alcuna impressione morale, senza fare *esperienze* che abbiano comecchessia rapporto colla moralità [1]: come si possono adunque formare delle intuizioni morali ereditarie?

Una seconda condizione dell'eredità è la semplicità. Anche in questo e il Bain e lo Spencer vanno d'accordo. Ora, mentre le relazioni di tempo e di spazio risultano da elementi estremamente semplici, le idee del bene e del male hanno la massima complessità. Qualunque sia il principio morale che adottiamo, osserva il Bain, esso suppone sempre, nella sua azione, una situazione complicata fra gli uomini, senza la quale non avrebbe nè sostanza, nè forma, perchè non avrebbe significazione. I contorni dello spazio nelle sue tre dimensioni, osserva il medesimo autore, i semplici rapporti di distanza e di grandezza, possono forse imprimersi nel nostro sistema nervoso in modo da trasmettersi di padre in figlio; ma come potrebbe divenire ereditario un codice di doveri che regolasse le relazioni umane anche più semplici? [2]. Nella società umana le relazioni fra gli esseri tendono a complicarsi sempre più; e nella stessa proporzione conseguentemente si complicheranno anche le virtù morali: ora se si capisce che per forza di eredità l'uomo possa compiere atti fissi e determinati, non si capisce per contro che si possano trasmettere virtù tanto astratte in se stesse e così variate nelle loro applicazioni, quali sarebbero, ad esempio, la temperanza, la giustizia. Si potrebbe dire che ci sono però nelle azioni morali certi aspetti comuni, che danno al dovere un carattere particolare e certa unità

---

[1] Bain, *Les Emotions et la Volonté*, trad. franc. part. 1, cap. II, p. 54-55.
[2] Bain, op. cit. p. 55.

alle virtù; ma questa unità, questi aspetti comuni sono accompagnati da circostanze così variabili, che rimangono come nascosti, oscurati; e perciò, per quanto gli atti morali si ripetano, sembrerà quasi far cosa nuova ogni volta, e la ripetizione non arreccherà quindi il suo effetto ordinario di aumentare sempre più l'impressione prodotta sullo spirito.

L'interesse che si annette all'atto è la terza condizione della trasmissione ereditaria [1]. Manca questa condizione nelle azioni morali? Non manca, si può dire, del tutto: negli spiriti superiori, anzi, l'agire moralmente è causa di soddisfazioni tanto profonde, che da nessun'altra soddisfazione forse potrebbero essere eguagliate; ma, siccome l'agire moralmente implica sacrificio, rinuncia di se, e l'umanità al sacrificio, alla rinuncia di se è naturalmente poco disposta, ne segue che questa sarà assai lenta a prendere buone abitudini morali e non farà progressi, o ne farà di assai scarsi, nella perfezione. Data questa condizione, come si potrà formare un organismo morale nell'individuo da trasmettersi poi in eredità; come un'educazione che ripugna, potrà imprimersi nello spirito dei fanciulli così profondamente da non cancellarsi mai, mentre tanti oggetti più interessanti non lasciano traccie in loro che si possano trasmettere? Potranno i grandi spettacoli della natura imprimersi profondamente negli animi, non cancellarsi mai e addirittura organarsi; e si potrà quindi quell'emozione intensa, irresistibile che ci prende alla vista del mare, d'un tramonto, d'una foresta, considerare effetto d'eredità, come fa lo Spencer che spiega l'emozione suscitata da un paesaggio, colle associazioni vaghe indefinite formate nella razza nei tempi barbari, quando l'uomo si compiaceva di spendere la sua attività fra le foreste e sulle acque; potranno i sentimenti che si svegliano negli animali alla presenza di membri della loro specie o di specie affine, o l'impressione di simpatia da cui è colto il bambino che nulla conosce ancora, all'espressione d'una figura umana, spiegarsi pure

[1] Bain, op. cit. p. 56.

come effetto di eredità [1]. Ma qui la condizione dell' interesse non manca; anzi c'è al più alto grado; che cosa può attrarre di più della natura esteriore colla permanenza dei suoi spettacoli; che cosa può suscitare maggiore interesse degli esseri viventi, specialmente dei nostri simili, che sono in continuo rapporto con noi? Invece non può che suscitare un interesse negativo, suscitare cioè avversione, qualunque sforzo si faccia o ci si faccia fare per vincere le nostre tendenze egoistiche; qualunque precetto morale, anche non grave, per il fatto solo che se ne pretenda l'esecuzione ad ogni costo. Persino i premi che ci vengono dati per aver operato bene, ci sembreranno incresciosi, se li acquistiamo a furia di vittorie riportate sovra noi stessi, di sacrificii e di rinuncie d'ogni genere: non parliamo poi dei castighi che sembrano fatti apposta per disamorarci affatto d'ogni specie di educazione morale.

Si trattasse adunque di funzioni semplici, contenute fra limiti ristretti, esercitate di continuo, e del massimo interesse per l'animale; queste sicuramente produrrebbero una azione assai vigorosa sull'organismo, e in virtù della forza acquisita delle associazioni nervose, potrebbero forse persistere e comunicarsi a mano a mano di padre in figlio, confermandosi in questa comunicazione sempre più e divenendo qualità ereditarie. Le azioni riflesse dell'inghiottire, del respirare, del succhiare e simili, ci vengono, secondo la teoria dell'evoluzione, dai nostri antenati nella serie degli animali; sono funzioni che si sono a mano a mano fissate nelle generazioni, e che noi abbiamo ereditate. Ma la loro semplicità è comparativamente massima, si ripetono un'infinità di volte nella vita d'un individuo, e sono a questo tanto utili che egli non potrebbe neanche vivere senza di esse. Anche le azioni ritmiche più complicate in se, ma semplici comparativamente, come sarebbero quelle della locomozione, possono contrarre una tendenza all'eredità, specialmente negli animali, in grazia appunto della loro

---

[1] Il Darwin afferma che un bambino di sei anni prova un'impressione di simpatia vedendo l'espressione del dolore sopra un viso.

semplicità comparativa, della loro ripetizione e del loro valore. Invece niente di tutto questo nelle funzioni morali; esse non sono semplici, non si ripetono, non sono utili all'individuo, anzi il più delle volte dannose: come potrebbero adunque trasformarsi in qualità ereditarie, se mancano di tutte le condizioni dell'eredità? [1].

Aggiungasi che l'eredità è bensì una legge biologica, e come tale abbraccia egualmente l'animale e l'uomo, i fenomeni strettamente fisiologici e gli psichici e i morali; ma essa però si esercita diversamente a seconda che si tratta dell'uomo o dell'animale, di fenomeni strettamente fisiologici o di fenomini psichici, e perfino di fenomeni psichici inferiori e di fenomeni psichici superiori. Quando si passa dall'animale all'uomo nuovi elementi s'aggiungono di cui bisogna tener conto. A non parlare della volontà morale che alcuni ammettono e altri rigettano assolutamente, la sensibilità e l'intelligenza dell'uomo, di tanto superiori a quelle dell'animale, bastano a modificare parecchie cose. In grazia loro l'azione dell'ambiente fisico s'allarga considerevolmente; una nuova azione s'aggiunge, quella dell'ambiente morale, affatto sconosciuta all'animale: e in generale a impressioni o più larghe e profonde, o nuove affatto, è aperto lo spirito dell'uomo. In queste condizioni l'eredità potrebbe agire colla stessa forza che nell'animale? L'ambiente dell'uomo è in qualche modo eterogeneo all'eredità; e certamente tale da opporre ad essa la massima resistenza. E lasciando l'ambiente e le impressioni nuove e molteplici, che l'ambiente produce nell'uomo e non potrebbe produrre nell'animale, per la sensibilità minore e la minore intelligenza che questo ha; è evidente che all'eredità pone ostacolo nell'uomo anche un'altra causa; quella forza interna, quell'interno dinamismo, quell'energia individuale, che è tanto ricca nell'uomo, e povera per contro

---

[1] Anche secondo il Wundt non si può parlare d' « *intuizioni morali innate* » che supporrebbero una moltitudine di rappresentazioni assai complesse relative all'agente stesso, ai suoi simili, alle sue relazioni col mondo esterno (Wundt, *Ethik*, p. 345).

e quasi nulla nell'animale. Dove questa forza interna è poderosa, dove l'individualità è spiccata, le altre forze più o meno esterne sono combattute nella loro azione, e talora, se non distrutte, sopraffatte sicuramente. Quando l'uomo ha acquistato la coscienza personale, quando sente di essere e di valere qualche cosa, di essere una forza a se e di potere conseguentemente tracciare egli una via a se stesso, è raro il caso che non abbia a lottare con tendenze malsane, con inclinazioni perverse, con quella parte di lui insomma che è il risultato dell'eredità. Ci sono in lotta due nature nell'uomo, si dice spesso. Ebbene, questa lotta prova, non foss'altro, che l'imperio dell'eredità non è subito passivamente dall'uomo, e che c'è in lui qualche cosa che si ribella a quest'imperio.

Si dirà tuttavia che nei primi anni della vita, quando l'uomo non è ancora una persona, l'eredità compie l'opera sua senza ostacoli da parte dell'individuo; e sono questi primi anni quelli che decidono, o quasi, dell'uomo avvenire.

Rispondiamo che in questi primi anni c'è però un'altra forza che si sostituisce alla forza individuale ancora latente, e che combatte l'eredità; la forza dell'educazione. Noi non ammettiamo certo con Elvezio e Rousseau che sia l'educazione che formi gl'individui, che foggi le differenze fra individuo e individuo. L'educazione non è tutto; ma è però qualche cosa; e dà tanto maggiori frutti, quanto è più ricca e complessa l'attività che si propone di regolare e di rivolgere a un fine. A che prendersi tanta cura dell'educazione dei fanciulli, se non valesse almeno a facilitare lo svolgimento dei buoni germi che portano con se dalla nascita, ad arrestare, a combattere, se non altro, lo svolgimento dei cattivi? Eccetto i casi di anormalità organiche, la forza dell'eredità non è mai tale da rendere vana l'educazione, quantunque riesca a limitarla.

Per verità anche gli animali si educano in un certo modo; ma l'educazione nell'animale è raro che deva combattere le tendenze ereditarie; ha per iscopo anzi, quasi sempre, di svolgerle convenientemente, di regolarle, di disciplinarle a maggior vantaggio dell'uomo. Potrebbe l'e-

ducazione convertire un cane da caccia in un cane levriere o viceversa? Potrebbe al leone per forza di educazione comunicarsi la timidità del coniglio, al lupo la mitezza dell'agnello, la melensaggine dell'orso alla volpe?

Nelle diverse specie animali poi la differenza fra individuo e individuo è quasi nulla; tanto vero che messi in rilievo i caratteri d'un individuo appartenente ad una data specie, si potrebbe dire di aver messo in rilievo i caratteri della specie intiera. Negli uomini invece quanta disparità da individuo a individuo, anche appartenenti ad una medesima razza! Vuol dire anche questo che negli animali la forza della razza, vale a dire dell'eredità, è tutto o quasi; mentre negli uomini è appena una parte.

Dunque tanto maggiori ostacoli trova l'eredità, quanto più si passa dall'animale all'uomo; e in generale quanto più i fenomeni a cui s'estende, si elevano e si complicano. L'eredità fisiologica è più facile dell'eredità psicologica.

Anche ammesso che fra i fenomeni fisiologici e i propriamente psichici non ci sia una separazione assoluta, ma solamente una differenza graduale; che una vera e propria lacuna non ci sia fra gli uni e gli altri, o, se c'è, si possa in ogni modo colmare, certo è che la forza dell'eredità è ben superiore nei primi che nei secondi. Le funzioni organiche tutte quante sono, meno pochi casi anormali, identiche nei figli e nei padri; delle funzioni psichiche invece, e sicuramente delle funzioni psichiche superiori, non si potrebbe dire altrettanto. Chi vorrebbe sostenere che la facoltà dell'ideare, il gusto estetico, la volontà e simili manifestazioni superiori dello spirito, siano allo stesso grado nei figliuoli e nei padri? Contro pochi fatti che si potessero addurre a conferma, mille altri se ne potrebbero citare a mostrare il contrario.

Del resto dato anche che e fenomeni fisiologici e fenomeni psichici, e fenomeni psichici inferiori e fenomeni psichici superiori fossero egualmente trasmissibili; dato che egualmente trasmissibili fossero le azioni riflesse, come le sensazioni, le passioni, gli istinti; le sensazioni, le passioni, gl'istinti come i sentimenti, la memoria, l'imaginazione,

il ragionamento, e insomma tutti i modi dell'attività psichica; resta sempre da domandare se la totalità di questi modi costituisca l'essere pensante e senziente, o se non ci sia al di sotto un *non so che*, di cui i modi sarebbero le manifestazioni, ciò che si chiama il *me*, la *persona*, il *genio*, il *carattere*, o con qualunque altro nome si chiami; quella forza intima insomma, che elabora in una maniera sua propria i materiali della sensazione e della conoscenza, e loro imprime il suo suggello speciale. Quando si pensi che questi materiali sono lavorati diversamente, che impressioni simili sono sentite e trasformate in maniera diversissima a seconda degl'individui; che fra il genio e l'idiotia, ad esempio, vi sono tutte le varietà possibili d'attività mentale, non sarebbe irragionevole supporre che ci sia un principio d'individuazione che spieghi queste differenze. E ammesso questo principio d'individuazione, questo elemento costitutivo del me, della persona, sarebbe esso trasmissibile al pari dei modi diversi dell'attività mentale? Sarebbe trasmissibile, e quindi non saprebbe in fondo sottrarsi al determinismo universale, questo fattore personale, *persoenliche faktor*, come lo chiama il Vundt: questo *carattere, sola causa immediata dell'attività volontaria;* questa essenza intima della persona, sulla quale in ultimo riposa ogni differenza fra individuo e individuo; questo *che d'indipendente (selbständiger)*, che non può essere determinato dal di fuori, poichè anzi precede ogni determinazione esterna [1], e per cui i nostri sentimenti, le nostre sensazioni, le nostre idee, le nostre volizioni ci sono date veramente come *nostre*, e non come fenomeni estranei? Non è possibile rispondere a questa domanda. « Il carattere, scrive il Vundt, la personalità, in ciò che ha di intimo, deve restare sempre un enigma: essa è l'indeterminabile *ding an sich* di Kant » [2]. Siamo qui nel campo dell'inconoscibile, a cui di necessità conduce ogni ricerca sulle cause prime e dove

---

[1] Vedi Vundt, *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, tomo 2, p. 414-416.

[2] Op. cit. p. 416.

non sono possibili che le ipotesi. Per ammettere con sicurezza l'ereditarietà del carattere, dell'elemento costitutivo della persona, bisognerebbe che il fenomeno della generazione fisiologica e psicologica fosse già noto in tutte le sue parti, e non fosse, com'è invece, pieno di misteri inesplicabili. Tenendo conto della sola esperienza noi non possiamo dire che questo che, se il carattere è ereditario, non lo è che con molte eccezioni, e che accertare questa eredità è ancora più difficile che accertare quella d'un semplice modo dell'attività psichica [1]. Forse si potrebbe affermare di esso, con più verità, quello che lo Schopenhauer e i suoi più recenti seguaci dicono della libertà, cioè che è al di fuori delle categorie della causalità, del tempo e dello spazio, che queste forme della conoscenza non gli sono applicabili e che quindi si sottrae all'incatenamento universale delle cause e degli effetti.

Ma questo elemento personale, questo carattere, questo che di primitivo e spontaneo, non è forse uno dei fattori più importanti delle idee e delle intuizioni morali dell'uomo? Nessun'altra cosa forse quanto la moralità tiene all'intimo fondo dell'uomo; nessun'altra cosa forse è cosi diretta manifestazione della persona. Ora se non è ereditaria la persona, o è molto discutibile che lo sia; se il carattere è avvolto nel mistero in cui sono avvolte le cose in se, i *noumeni*, nè può quindi sottoporsi alle leggi generali che governano i fenomeni; perchè le intuizioni morali, le idee morali si pretenderà di spiegare addirittura come effetto d'eredità, e si darà questa spiegazione non già come semplicemente ipotetica, ma corrispondente alle esigenze del più rigido positivismo scientifico?

Il D.r Lucas [2] ammette due leggi in natura, a spiegare l' origine e la generazione degli esseri viventi; una legge d'eredità, e una legge, come egli la chiama, di *inneità;* per questa la natura crea ed inventa incessantemente; per

---

[1] Cfr. Ribot *Hérédité*, p. 480.

[2] Cfr. il suo *Traité physiologique* et *philosophique de* l'*hérédité naturelle,* Paris 1847.

quella s'imita e si ripete di continuo; la prima è il principio del *simile*, la seconda del *diverso*: mancando l'una o l'altra delle due, non ci sarebbero nel mondo della vita che differenze infinite in numero, o somiglianze assolute. Non so quale valore debba attribuirsi alla dottrina del D.r Lucas: il Ribot in ogni modo la combatte, e crede non ci sia bisogno di una legge di *inneità* a spiegare la varietà, che è dovuta per una parte all'esservi nell'atto della generazione d'ordinario due sessi e quindi due eredità in gioco, e per l'altra ad azioni dell'ambiente, vale a dire a cause accidentali e fortuite: si può parlare di fatti di *inneità*, secondo lui, non di legge di *inneità;* la sola vera legge, la legge sovrana è l'eredità [1]. E forse il Ribot non ha torto a negare all'*inneità* il valore d'una legge; *inneità* vale varietà, discordia, disordine in permanenza; e la legge è ordine ed armonia; dove per ipotesi non ci sono due effetti che si assomiglino, non si può ammettere l'azione regolare e costante d'una legge [2]. Ma se l'*inneità* non è una legge, è però un fatto: potrà questo fatto ridursi ancora in ultima analisi all'eredità? Alcuni lo credono. Io non sono di quest'avviso. Se di tutto quello che dicesi innato una parte, e non la minore, risale veramente all'eredità, sebbene non sia possibile spesso rendersene conto, tanta è la complicazione del fatto; una parte però è da ritenersi in realtà originaria. Per spiegare una grande potenza mentale, osserva il Bain, non abbiamo spesso bisogno di supporre una grande quantità d'abitudini acquisite trasmesse; questa superiorità può dipendere da una superiorità accidentale di qualche parte del cervello, conseguenza di buone condizioni di formazione. Un cervello più grande contiene un maggior numero di elementi nervosi, e con tutta probabilità il maggior numero di questi elementi implica un aumento nelle potenze dello spirito [3]. Ciò che noi sappiamo dei Greci e dei Romani, scrive il medesimo autore, è che in due o tre secoli essi

---

[1] Ribot, op, cit. p. 280-281.
[2] Ribot, op. cit. p. 280.
[3] Bain, op. cit. p. 50.

diedero alla civiltà un impulso più grande di quanto le sia stato dato mai per migliaia di anni; e, ciò che è più notevole ancora, le razze teutoniche e celtiche poste a contatto con essi, sebbene in uno stato intellettuale di gran lunga inferiore, s'impregnarono facilmente e rapidamente delle loro idee. Dove erano stati preparati a ciò i cervelli dei Teutoni e dei Celti? Quali acquisti erano stati loro trasmessi dagli antenati, che li abilitassero ad assimilarsi le nuove idee? Nei vari paesi poi gli uomini di genio sono usciti indistintamente da tutte le classi della società. Shakspeare e Cromwell, Burns e Scott uscirono d'un salto dalla più umile mediocrità, nè certo aveano ereditato il loro genio [1]. Se fosse possibile, in grazia d'attitudini acquisite per eredità, elevarsi dalla semplice mediocrità alle altezze del genio, il progresso non sarebbe così lento com'è [2]. La trasmissione d'una facoltà mentale acquisita è un fatto raro ed eccezionale, conclude il Bain. « Secondo tutte le apparenze, ciò che noi abbiamo acquistato sparisce con noi: i nostri figli devono rifarsi da capo, *de novo*, proprio come se nulla affatto avessimo appreso. Il figlio d'un grande filologo non eredita un solo vocabolo; il figlio d'un viaggiatore può, alla scuola, essere superato in geografia dal figlio di un muratore. Tutta la superiorità che possono possedere i figli d'un erudito, è sufficientemente spiegata dall'eredità ch'essi hanno fatto di cervelli più voluminosi »[3].

XXII

Dunque non della sola eredità si deve tener conto a spiegare i fenomeni dello spirito, ma anche d'un qualche cosa di originario e spontaneo, irreducibile all'eredità. L'uomo non è solo un risultato di forze estrinseche a lui;

---

[1] Bain, op. cit. p. 51.
[2] Bain, op. cit. p. 49.
[3] Bain, op. cit. p. 53.

è anche una forza a se, che s'esplica e si sviluppa sicuramente sotto l'azione delle forze estrinseche, ma che queste non producono di sana pianta. L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbian lasciato dietro di se; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale; è un'attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia; sebbene la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi, dipenda dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana [1].

Quanto poi all'eredità in particolare, l'azione sua, sebbene poderosa, non è tale però da produrre nell'uomo fatti e idee determinate, facoltà e tendenze con indirizzi precisi e sicuri; e nel caso nostro vere e proprie intuizioni morali. Nell'uomo, abbiamo già detto, l'eredità è più difficile che nell'animale; nell'uomo essa trasmette i lineamenti vaghi, i contorni indecisi, i germi indistinti, per così dire, d'una nuova facoltà, piuttosto che la facoltà stessa; in lui opera all'ingrosso, in generale, non in particolare, in dettaglio: spesso è la forma generale del cervello, il suo volume maggiore o minore, a cui si restringe la sua azione.

Si dice però a mostrare la forza irresistibile dell'eredità anche nell'uomo, che certe passioni e certi vizi si trasmettono in lui, o possono trasmettersi tali e quali; così, e l'abbiamo notato anche noi, la dipsomania, la mania del furto, dell'assassinio, del suicidio ecc. Osserviamo che qui siamo dinanzi a fatti anormali, a vere e proprie malattie, a squilibri dell'organismo; e che non si deve fare le meraviglie se hanno quindi la precisione e la determinatezza e, aggiungiamo anche, l'irresistibilità dei fatti che l'eredità fa compiere all'animale: sono vere e proprie inclinazioni animali queste, che si manifestano nell'uomo, sono veri e propri istinti animali, e ne hanno conseguentemente i caratteri. Ma non si potrebbe legittimamente dall'eredità di istinti animali morbosi, di inclinazioni depravate, immorali, concludere per analogia a quella d'istinti sani, di inclinazioni rette, morali, veramente umane, quali sarebbero le pretese intuizioni morali dello

---

[1] Vedi il nostro Saggio: *La dottrina della virtù nell'Etica d'Aristotele*, p. 322.

Spencer. La moralità consiste nell'armonia e nell'equilibrio delle tendenze inferiori; consiste nella soggezione di tutti gl'istinti animali, di tutte le passioni violente; consiste nell'imperio che l'uomo esercita su se stesso; ed è per conseguenza ordine, legge, sanità dello spirito: come potrebbe l'eredità comportarsi di fronte ad essa nello stesso modo che di fronte a fenomeni morbosi? L'eredità deve assumere qui una nuova forma. Un febbricitante ha l'istinto di bere, osserva il Guyau, istinto ben netto e determinato: un uomo pieno di salute invece non ha l'istinto di spendere la propria energia nel sollevare questo o quel peso piuttosto che un altro [1]. Al pari della sanità fisica, la moralità ereditaria non conduce a questo o a quell'atto particolare; come non ci fornisce questa o quell'altra idea intorno a ciò che dobbiamo fare, nè quindi le intuizioni di cui parla lo Spencer, specie di giudizi *a priori* sul giusto e l'ingiusto. Leggendo lo Spencer parrebbe che l'uomo, per effetto di eredità, avesse già tracciata d'avanzo la via che deve seguire, e fossero come impresse in lui dalla nascita le idee del giusto e dell'ingiusto, quasi un codice tutto fatto, ch'egli non ha che a sfogliare. Il vero si è che l'eredità nulla ci comunica di così preciso; noi non nasciamo che con delle tendenze, dei sentimenti vaghi, indecisi, senza contorno, senza contenuto, si può dire: il resto è opera nostra, aiutata dall'ambiente e dall'educazione: il codice ce lo formiamo noi, come tracciamo a noi la via che dobbiamo seguire nella vita. Si direbbe forse che l'eredità, in fatto di musica per esempio, giunga al punto da imprimere nel cervello un certo numero di motivi, di arie musicali; o, in fatto di matematica, un complesso di teoremi già belli e dimostrati? È nota la leggenda di Minerva che esce tutta armata dal capo di Giove; non meno sorprendente sarebbe un'ipotesi di questa fatta. Come l'uomo non nasce con arie musicali, o con teoremi dimostrati in testa, ma solo con disposizioni indefinite alla musica o alla matematica, così, per quanto riguarda la morale, altri avrà dalla nascita disposizione al coraggio, alla

---

[1] Op. cit. p. 319, in nota.

pietà, alla temperanza e simili, ma non precetti particolari, non idee fisse e determinate, non intuizioni morali.

Anzi quelle disposizioni, quelle tendenze, quelle attitudini saranno come non fossero, saranno come le sementi gettate fra le pietre e le spine, se manchi l'educazione che le svolga. Supponete che un uomo che fu esempio meraviglioso di carità e d'amore, l'abate di Saint Pierre, anzichè in mezzo a un popolo civile, il quale non poteva che incoraggiare i suoi istinti benefici, fosse nato in mezzo ai cannibali: credete voi che i germi della beneficenza non sarebbero stati in lui soffocati, e l'autore del progetto di una pace perpetua non avrebbe trovato più conveniente la guerra e la carnificina a procurarsi l'orribile pasto? Supponete Mozart e Haydn, Rossini e Verdi nati in mezzo agli Abissinii; essi si sarebbero certo compiaciuti meravigliosamente delle *fantasie* del loro paese, sarebbero riusciti insuperabili nell'organizzare canti e suoni della più insoffribile monotonia, ma non avrebbero fatto un passo più in là. Non conviene illuderci: il genio nasce, è vero; il genio della musica, il genio della scienza, come il genio morale che è la bontà: ma non nasce bell'e fatto, è come un germe che ha bisogno, per dare il frutto, di essere coltivato convenientemente; ha bisogno di strumenti in cui esercitarsi, ha bisogno di essere eccitato e provocato; ha bisogno di un ambiente in cui possa respirare e vivere, in cui possa intender se stesso ed essere inteso. Quante alte intelligenze, quante nobili tempre morali, anche nella nostra civiltà, passano pel mondo ignote a sè stesse e agli altri, impacciate da mille ostacoli, e come soffocate dall'ambiente in cui vivono! « L'eredità ha adunque bisogno dell'occasione, della fortuna; ha bisogno dell'arte e della scienza, che per mezzo dell'educazione la regolino o la cancellino a lor talento; essa è impotente a dirigere in tale o tal senso preciso la vita e le azioni umane; è una forza spesso cieca, che, combinata con altre forze, può produrre un effetto tutto contrario a quello che s'aspettava da essa »[1].

---

[1] Guyau, op. cit. p. 320-321, in nota.

Anche nell'animale, sebbene di tanto più poderosa che nell'uomo, l'eredità non è indipendente affatto dall'ambiente e dall'educazione: non è vero che gl'istinti siano nell'animale qualche cosa di fisso e di rigido; invece si modificano col modificarsi dell'ambiente, si affinano, si ottundono secondo i casi. L'uccello ha l'istinto di covare, e mira, covando, a far nascere dalle uova i pulcini; ma dove il calore naturale basta, lascia di covare. Nel Senegal lo struzzo cova le uova di notte soltanto; al Capo di Buona Speranza dove il clima è meno caldo, le cova anche di giorno. I sorci muschiati del Canadà si costruiscono con molta industria e abilità delle casette, quando il clima è rigido; in paesi più caldi lasciano di costruirle. Lo stesso istinto del nidificare, uno dei più sicuri e più stabili, si accomoda all'ambiente. Gli uccelli allevati in gabbia costruiscono i loro nidi con poca destrezza, qualche volta non sanno neanche costruirli: il *xantorius varius* degli Stati-Uniti fa un nido quasi piatto, se sovra un ramo rigido e inflessibile; se sovra un ramo pieghevole, d'un salice piangente ad esempio, lo fa d'una certa profondità, perchè i piccini non abbiano a cadere al soffiar del vento. Non si direbbe che anche gli uccelli abbiano bisogno d'una certa scuola? abbiano bisogno d'apprendere, d'imparare, d'istruire almeno se stessi? Non si direbbe che si tratti non già soltanto di esseri spinti dall'istinto, ma quasi di architetti che spiegano delle vere facoltà mentali, e sanno trarre partito dalle varie circostanze in cui si trovano e sono costretti ad agire? Perfino nell'istinto canoro l'eredità ha bisogno di essere completata dall'educazione, e può essere anche distrutta interamente da questa. All'usignuolo domestico si fa riprodurre tale o tal canto; i fanelli di Barrington, allevati colle allodole, finirono coll'adottare il canto di queste loro maestre; esempi rari e curiosi di quanto possa il desiderio d'imitare e d'apprendere anche negli animali.

Che se è così, neanche gli istinti animali si possono ritenere una mera disposizione organica. Una disposizione meramente organica determinerebbe a covare; non già a covare o no, secondo la temperatura diversa del paese, e

perfino dell'ora: una disposizione meramente organica determinerebbe a nidificare, a cantare così e così; non già a nidificare, a cantare in questo o in quel modo secondo la diversità delle circostanze e delle impressioni. Quanto è poco naturale, osserva l'Hartmann [1], l'ipotesi di un meccanismo che sforzerebbe l'animale a covare non appena la temperatura è scesa al disotto d'un certo grado! Quanto è poco naturale, aggiungiamo noi, l'ipotesi d'un meccanismo che sforzerebbe l'animale a fare un nido ora piatto, ora profondo; a cantare ora come il fanello, ora come l'allodola! La disposizione organica è certamente indispensabile a compiere l'azione, ma non basta a determinare il come dell'azione stessa: ora ciò che si ammira nell'istinto, non è già la disposizione generale, ma appunto il come essa viene tradotta in atto!

E se neppure gli istinti animali si riducono a mera disposizione organica, a un'organizzazione già piena e completa, che di null'altro abbisogna; se neppure gl'istinti animali sono qualche cosa di rigido e di fisso, sono una connessione meramente meccanica; come si potrà parlare di una *moralità organica, d'intuizioni morali organizzate gradatamente ed ereditate* e divenute quindi un che di rigidamente stabile nell'uomo? La moralità si sottrae di natura sua ad ogni specie di meccanismo; la fissità e l'automatismo son qualche cosa che le ripugna. Per moralità organica bisognerebbe dunque intendere non già un'organizzazione completa, ma una certa malleabilità del cervello, una certa pieghevolezza, per così dire, che rende poi l'uomo suscettivo di educazione morale. Ai selvaggi, per quanti sforzi si facessero, non si potrebbero comunicare le idee morali nostre; una fanciulla Figiana, per quanto allevata come una fanciulla europea, non potrebbe mai avere la finezza di sentimento e la delicatezza di questa. Gli è che manca agli uni e all'altra quella tale malleabilità, quella tale pieghevolezza di cervello, manca quella capacità ereditaria, senza cui è impotente l'opera dell'educatore. Ecco la moralità organica.

---

[1] *Darvinisme.*

Interpretata in questo senso, e solo in questo senso, la dottrina dello Spencer può essere accettata: una malleabilità, una pieghevolezza di cervello, una capacità, un'attitudine, una disposizione, un'inclinazione, un che d'indefinito insomma; ma nulla di rigidamente fisso, nessuna formula netta e precisa, nessuna intuizione vera. Se l'uomo nascesse con delle intuizioni morali, non si capirebbe perchè gli educatori durino spesso tanta fatica a mettere sulla retta via chi è loro affidato, e talora non vi riescano; se la moralità fosse organica nel vero senso, il delitto sarebbe inesplicabile. Forse lo Spencer per *moralità organica*, per *intuizioni morali ereditate* e *organizzate* non ha inteso altro egli stesso; forse non ha voluto egli stesso che mettere in rilievo l'elemento originario della moralità, dovuto, non foss'altro, all'organismo, combattendo, come ha fatto nella Psicologia, l'asserzione del puro empirismo che, anteriormente all'esperienza, lo spirito sia una *tabula rasa:* forse s'è posta anche qui la questione che s'è posta altrove sott'altra forma: « Se al momento della nascita non esistesse che una recettività puramente passiva d'impressioni, perchè un cavallo non potrebbe ricevere la medesima educazione d'un uomo? Perchè il gatto e il cane sottoposti alle stesse esperienze che loro dà la vita domestica, non giungerebbero a un grado eguale e a una medesima specie d'intelligenza? »[1]. E anche qui, come altrove, ha riconosciuto, forse, che la presenza d'un sistema nervoso non è già un fatto di nessuna importanza, bensì il fatto importante per eccellenza [2]. Ma se tale era il suo pensiero, le parole adoperate ad esprimerlo, *moralità organica, intuizioni morali organizzate,* non l'hanno espresso convenientemente, gli hanno dato una portata e un'estensione che non aveva e non poteva avere. Lo Spencer in un certo luogo scrive: « Il cervello umano è un registro organizzato d'esperienze infinitamente numerose provate durante l'evoluzione della vita, o piuttosto durante l'evoluzione di quella serie d'organismi che si do-

---

[1] H. Spencer, *Principles of Psychology*, ediz. II, p. 208.
[2] Ibid.

vette attraversare prima d'arrivare all'organismo umano. Gli effetti delle esperienze più uniformi e più frequenti sono stati trasmessi, capitale e interesse, e hanno raggiunto lentamente quel grado di alta intelligenza che è allo stato latente, nel cervello del bambino. Il bambino, nella sua vita ulteriore, esercita questa sua intelligenza, forse ne aumenta la forza o la complessità, e la trasmette con piccole aggiunte alle generazioni future. *Così avviene che l'Europeo eredita venti o trenta pollici cubi di cervello di più che il Papou. Così avviene che certe facoltà, come quella della musica, che si trovano appena in alcune razze inferiori, divengono congenite in alcune razze superiori. Così avviene che da quei selvaggi che sono inetti a contare il numero delle loro dita, e che parlano una lingua dove non sono che nomi e verbi, escono a lungo andare i nostri Newton e i nostri Shakspeare* » [1].

O c'inganniamo, o l'eredità è qui ridotta al suo giusto valore. Si parla di facoltà, si parla di cervelli più o meno voluminosi, si parla di attitudini a progredire successivamente, e tutto ciò può produrre l'eredità; ma di organizzazioni già complete, di meccanismi già formati, d'intuizioni vere e proprie, cose tutte che l'eredità non può produrre, non si parla. In questo luogo forse meglio che in altri lo Spencer è riuscito a rendere convenientemente il suo pensiero; sebbene possa ancora lasciare qualche equivoco la frase che vi è adoperata, che il cervello è *un registro organizzato di esperienze.* Il cervello non è un registro organizzato che delle esperienze dell'individuo; delle esperienze fatte dalla specie non rimane nel cervello dell'individuo altra traccia che la forma e il volume del cervello stesso ed una certa attitudine e facoltà. « Dichiarandomi contrario al carattere intuitivo del sentimento morale, osserva il Bain, confesso esplicitamente che certe facoltà che possediamo dalla nascita, sono indispensabili perchè questo sentimento possa svolgersi; e *che tali facoltà possono essere il risultato dell'esperienze accumulate delle generazioni passate* » [2].

[1] *Principles of Psychology.*
[2] Op. cit. p. 56.

Per concludere, nel fatto complesso della moralità abbiamo adunque in primo luogo un che di originario e spontaneo, affatto irreducibile all'eredità, e fondamento anzi della stessa trasmissione ereditaria. L'evoluzione è impossibile senza un che primitivo che si svolga: la trasmissione ereditaria non si può neanche concepire senza un che primitivo da cui possa prender le mosse. Prima che un sentimento possa essere trasmesso alla posterità come un'eco indebolita, una sensibilità primordiale deve esistere per far nascere quel sentimento [1]. Abbiamo nei cinque sensi una sensibilità originaria, piaceri e dolori dipendenti dalle stesse qualità intrinseche della sostanza nervosa. Il piacere dell'armonia è un fatto primitivo; la ripugnanza che ha il cane per il suono della ghironda e l'uomo per lo stridore della sega, non ha a che fare con esperienze antecedenti: non occorre fare appello qui all'evoluzione. Nelle sensazioni della vita abbiamo piaceri intrinseci, indipendenti affatto da esperienze trasmesse, della luce, dei colori, delle loro sfumature, dei loro contrasti, di ciò che scintilla, di ciò che brilla [2]. Un elemento originario c'è adunque nei varii fenomeni della vita psichica; ci sarà anche nei fenomeni morali. Certo non si può dire in che propriamente consista questo elemento originario della moralità; ma non si può non supporlo per questo. Forse esso è il fattore personale di cui abbiamo già parlato più sopra; forse è quell'intima energia che non sappiamo definire, ma che sta sicuramente a fondamento di tutti i modi della coscienza e li lega e li associa fra loro come in una catena.

All'elemento originario si sovrappone l'elemento ereditario, quelle disposizioni, cioè, quelle attitudini, quelle capacità che sono un effetto delle esperienze accumulate delle generazioni passate, e che ogni uomo sicuramente porta con se dalla nascita. E l'elemento ereditario forma un unico tutto coll'elemento originario; l'elemento dovuto alla specie s'immedesima coll'elemento dovuto all'individuo, tutt'e due

---

[1] Bain, op. cit. p. 60.

[2] Bain, op. cit. p. 61.

insieme costituendo quel fondo innato, quella specie di *substratum,* su cui poi si eleverà l'edificio dell'educazione.

Appunto l'educazione è il terzo elemento della moralità; l'educazione è il tratto finale, è ciò che fa della moralità un fenomeno particolare distinto da tutte le altre manifestazioni dello spirito; è ciò senza cui il problema morale, posto nell'uomo in maniera indefinita dall'eredità, rimarrebbe senza risposta. Ciò che anteriormente all'educazione noi portiamo scritto nel cervello, è illeggibile, indecifrabile; assomiglia quasi ai caratteri adoperati da certi scienzati del medio evo, illeggibili affatto per coloro che non ne possedeano la chiave. Solo l'ambiente, l'educazione ci dà il modo di leggere in noi stessi, di decifrare quei misteriosi caratteri somministrandocene la chiave. Che se per caso non decifriamo abbastanza presto quei caratteri, altri si aggiungono e si sovrappongono ad essi come nei palimpsesti: quanto ci era prima non viene per verità cancellato dall'aggiunto, ma ricoperto e come soffocato; e l'occhio non che leggerlo, non riesce neanche a intravederlo. « Così quante cose in noi per sempre cancellate, quante tendenze addormentate e che non si sveglieranno più! » [1].

XXIII

E non è a dire, come crede il Ribot, che l'azione dell'educazione non sia efficace che sulle nature medie, mentre invece ai due punti estremi della scala dell'intelligenza, l'idiotia e il genio, sarebbe minima e quasi nulla. Che sia minima, anzi nulla sopra un idiota si capisce: qualunque sforzo, qualunque prodigio di pazienza e di destrezza non può che produrre in questo caso effetti insignificanti ed effimeri: ma il genio non pare che debba non aver bisogno

---

[1] Guyau, op. cit. p. 322; in nota.

dell'educazione; anzi le sue grandi qualità naturali lo rendono tanto più accessibile a questa. Quanto più altri è naturalmente intelligente, tanto è più atto ad apprendere; quanto più è naturalmente benevolo e generoso, e tanto più facilmente l'educazione potrà farne un eroe: il genio realizza in se stesso il maximum d'*eredità* feconda e di *educabilità* feconda.

E sovratutto nell'ordine morale regna l'educazione. Non si può pretendere che altri nasca virtuoso per eredità. Potranno essere effetto d'eredità una certa dolcezza, una certa benevolenza, una certa bontà, come a dire, iniziale; ma queste non costituiscono ancora la moralità vera e propria, che è opera sovratutto dell'intelligenza. È questa che concependo il meglio, pone a se stessa un fine sempre più alto da raggiungere, e lo erige in legge, in dovere, che verrà attuato, se è vero che il pensiero è già un potere, che l'idea è una forza. Ma evidentemente questa tendenza ascendente, questa aspirazione indefinita al meglio, per cui l'uomo morale è come un artista che vuol fare sempre un capolavoro superiore alle sue opere antecedenti, è un risultato essa stessa dell'educazione. È carattere generale della « ragione pratica » osserva il Kant, la *massimazione,* cioè il tradurre in *massima* quanto si fa d'ordinario, abitualmente. Quando adunque i fanciulli saranno stati eccitati per tempo ad operare moralmente, a dirigere le loro azioni ad uno scopo buono; quando si saranno fatte loro acquistare buone abitudini, formuleranno essi a se stessi delle regole di condotta, delle massime, degli ideali d'azione conformi alle buone abitudini contratte. « Gli uomini, scrive l'Herbart, se non amano sempre di praticare le loro massime, non dimenticano mai di *massimare* le loro pratiche ». La *legge* adunque, il *dovere,* l'*obbligazione* concreta che l'uomo fa a sè stesso, è sovratutto l'effetto dell'educazione; mentre l'eredità si limita a porre in lui la disposizione in astratto e nulla più. Il fanciullo civile, anzichè essere, come il selvaggio, senza legge, senza freno, nasce disposto a ricevere il giogo della legge interiore. L'educazione trova in lui una specie di legalità prestabilita.

Non notiamo poi che l'educazione è come una suggestione: lo stato del fanciullo nei primi momenti in cui s'affaccia alla vita, è paragonabile a quello d'un ipnotizzato; e come sull'ipnotizzato si esercita l'imperio dell'ipnotizzatore per modo che quello non potrebbe in alcun modo sottrarvisi, scambiando il comando esteriore con un qualche cosa che sorge dall'intimo fondo del proprio essere, così succede del fanciullo rispetto all'educatore. Già Socrate, il grande educatore, si confessava in possesso d'una certa incantagione, efficace egualmente sul corpo e sull'anima, e invitava il giovinetto Carmide a farne esperienza [1]; e Menone dichiarava d'esser affascinato dalle incantagioni di Socrate e lo assomigliava, burlando, alla torpedine di mare [2], per la sua potenza d'intorpidire l'anima e la bocca di chi l'ascoltava. L'educazione è incanto, è suggestione [3]. Il commercio di parenti rispettati, d'un maestro autorevole, d'un superiore qualunque produce suggestioni i cui effetti rimangono per tutta quanta la vita. L'autorità che alcune persone esercitano su altre, l'obbedienza che loro si presta, sono effetto di suggestioni vittoriose, e le suggestioni sono tanto più vittoriose quanto è più forte in chi suggerisce il potere d'affermare, la energia del volere. Ogni volontà forte tende a creare una volontà diretta nello stesso senso in altri individui; ciò ch'io credo e vedo energicamente, faccio credere e vedere ad altri; più credo e agisco io stesso, più faccio credere e agire. Sur una semplice affermazione del Dottor Bernheim, racconta il Guyau, uno dei suoi soggetti, interamente sveglio, crede aver veduto in una capella una rissa fra operai, di cui dà i connotati a un commissario di polizia; e si dichiara pronto a sostenere il fatto in tribunale con giuramento: esempio curioso d'una suggestione che diventa il principio d'una linea di condotta.

Egualmente nei fanciulli, questi soggetti così aperti

---

1 Plat. *Carmid.* p. Stef. 155-156.

2 Plat. *Men.* p. Stef. 80; Cfr. il mio « Metodo di filosofare di Socrate » p. 15-16 dei miei *Saggi filosofici.*

3 Vedi anche il *Gorgia* di Platone.

alle forti impressioni, ogni affermazione recisa, ogni avvertimento di persona autorevole può trasformarsi in una suggestione, in una specie di comando, di parola interiore che dica: si deve fare questo, non si deve far quest'altro; mettiti per questa via, ritirati da quest'altra. Persuadete ad un fanciullo ch'esso è buono o può diventarlo, che è incapace di male, e avrete introdotto in lui una credenza pratica che si realizzerà da se stessa, gli avrete dato in realtà la potenza del bene e l'impotenza del male. Fategli capire per contro coi continui rimproveri, colle male parole, coi cattivi trattamenti, che voi credete niente di buono si possa trarre da lui; ed egli giustificherà anche troppo la vostra credenza; nulla farà per smentirvi, si abbandonerà senza resistenza ai cattivi impulsi, diventerà tristo veramente, perchè avrà acquistato la persuasione che già, qualunque cosa faccia, buono non sarà mai, mancandogliene il potere. « L'uomo è così fatto, scriveva Pascal, che a forza di dirgli ch'è uno sciocco, finisce per crederlo, e, a forza di dirlo egli a se stesso, lo fa credere a se stesso. Poichè l'uomo fa egli solo una *conversazione interna e corrumpunt mores bonos colloquia prava* ». Trattate da delinquente uno che ne ha soltanto le attitudini, e lo spingerete al delitto; rilevate un uomo nella stima pubblica e nella sua propria, e lo rileverete in realtà.

Non a torto fu detto che l'arte d'educare i fanciulli consiste prima di tutto nel supporli tanto buoni quanto si vorrebbe che fossero; e che nulla v'ha di peggio che supporli e chiamarli cattivi anche quando lo sono. Il fanciullo è raro che faccia il male per fare il male, che abbia, incosciente com'è, l'intenzione perversa; e se voi gliela attribuite, se vi prendete la cura di renderlo cosciente de' suoi atti, se gli date la formula, per così dire, dei suoi istinti e delle sue inclinazioni cattive, finirà coll'essere cattivo di proposito deliberato, col fare il male per fare il male veramente, coll'avere l'intenzione perversa in realtà. Quanti vizi vengono così svolgendosi non già per una fatalità ereditaria, ma per un'educazione sbagliata! Mentre, al contrario, se l'educatore è giudizioso, e più che rimbrottare e punire,

suggerisce e persuade, persuade il fanciullo che, volendo, può essere buono, e gl'inspira confidenza e fiducia nelle proprie forze, e non lo scoraggia, e non l'avvilisce; quante virtù che altrimenti non sarebbero sorte, anche essendo favorevoli le condizioni eriditarie!

L'educazione adunque, anche perchè è suggestione, anzi specialmente perchè è suggestione, ha un'importanza grande per la formazione della moralità: in particolare quella che dicesi obbligazione, necessità morale, dovere, può essere, almeno in parte, l'effetto d'una simile suggestione [1].

XXIV

Abbiamo nei capitoli XII e XIII studiato la genesi dell'obbligazione morale secondo lo Spencer: abbiamo visto che due elementi principalmente la costituiscono: da una parte l'autorità dei sentimenti ideali, complessi, in sommo grado rappresentativi, ultimi a svolgersi nell'evoluzione incessante della vita, e che riguardano fini sempre più lontani e remoti, e conseguenze naturali, necessarie, intrinseche di atti; dall'altra la coercizione che viene dal timore di cadere, con certe azioni, in disgrazia della società, di venir puniti dalle leggi o da Dio, e quindi dal timore di conseguenze estrinseche, accidentali, fittizie. Il primo è, secondo lo Spencer, il motivo propriamente morale, risultato dell'esperienza, a dir così, intrinseca dell'individuo e della specie, del progressivo svolgimento della mente dell'uomo, per cui questi non si lascia più guidare dal presente, dall'immediato, dall'impressione accidentale e fuggitiva del momento, ma, ammaestrato dal passato, di cui ha generalizzato gl'insegnamenti, tien volto lo sguardo al lontano, all'avvenire, alle conseguenze remote dei suoi atti, volute dalla stessa

[1] Vedi importanti osservazioni sull'educazione e la suggestione nell'opera del Guyau, *Education et Hérédité*, specialmente nel cap. I.

natura delle cose, al loro valore intrinseco, naturale. È nella natura delle cose che l'omicidio produca certi effetti, quali sarebbero gli spasimi della morte che si procurano a un nostro simile, il distruggere in questo tutto ciò che potrebbe condurlo alla felicità, l'esser causa di dolore a quanti l'amano e gli sono legati. È nella natura delle cose che l'adulterio arrechi infelicità ad uno dei coniugi, danni ai figli, se ce ne sono, mali generali alla società, derivati dalla trascuranza dei legami materiali. Ora chi s'astiene dall'omicidio o dall'adulterio per evitare queste conseguenze naturali dell'uno e dell'altro atto, e non già per evitare la punizione e la disapprovazione della società, non già per il timore d'una vita futura, lo fa per il motivo morale. Chi opera per il motivo morale adunque pensa non a sè, ma agli altri, ha dimenticato se stesso negli altri, si ritiene come assorbito negli altri. Così chi vuole per considerazioni morali impedire un danno sociale, non ha presenti all'animo nè beneficii materiali per sè, nè plauso popolare che potrà averne; ma solo i danni ch'egli cerca di rimuovere e l'aumento di benessere generale che si avrà da ciò [1].

Il secondo elemento è il risultato dell'azione molteplice che l'ambiente sociale esercita sull'individuo, e perciò qualche cosa di esteriore e materiale. La società punisce chi operando fa male agli altri, la pubblica opinione lo disapprova, la religione lo minaccia di castighi in una vita avvenire: il timore del castigo adunque e della disapprovazione fa astenere da certe azioni gli uomini, e produce in essi, a poco a poco, per via di associazione specialmente, come una specie di aborrimento per queste, una specie d'impulso interno a seguire la via in fondo alla quale non sia già il castigo e la disapprovazione, ma piuttosto il premio ed il plauso. Questo secondo elemento è ciò che principalmente costituisce il sentimento di coercizione, di obbligazione, che è cosi caratteristico della coscienza morale, e precede il motivo propriamente morale, e ne è la condizione necessaria, poichè, come osserva lo Spencer,

---

[1] *The data of Ethics*, cap. VII, § 45; § 46 della trad. it.

solo quando restrizioni politiche, religiose e sociali hanno prodotto una comunanza stabile e assicurato lo stato sociale, può sorgere quell'avversione morale per i delitti, che nasce dalla coscienza dei risultati loro intrinsecamente cattivi [1]. Però, osserva ancora lo Spencer, quel secondo elemento si associa intimamente col motivo propriamente morale. I motivi di restrizione politica, religiosa e sociale si sono formati principalmente per effetto di rappresentazioni di conseguenze future, proprio allo stesso modo che il motivo morale; ne segue che il timore che va unito agli uni, si unisce per associazione anche all'altro. « Il pensare agli effetti estrinseci di atti proibiti, eccita un timore che persiste, anche quando si pensa agli effetti intrinseci di essi, e che, legato così agli effetti intrinseci, produce un senso vago di impulso morale » [2]. Così al motivo propriamente morale è comunicato, per così dire, un che d'impulsivo e d'obbligatorio, che in realtà non appartiene ad esso e di cui esso andrà, anzi, spogliandosi col tempo. Intanto però le due cose fanno una, costituiscono un unico tutto, il sentimento del dovere, dell' obbligazione morale.

Abbiamo già fatto notare l'importanza di questa dottrina dello Spencer riguardante l'obbligazione morale; sovratutto ci siamo fermati sulla superiorità ch'essa ha di fronte alle dottrine analoghe dello Stuart Mill e del Bain, i quali dell'obbligazione avevano messo in rilievo specialmente l'elemento estrinseco, materiale del timore, poco curando, o curando bensì, ma non spiegando in modo conveniente, l'elemento interno, ideale di essa, l'autorità morale. La scuola inglese ha collo Spencer fatto un passo notevole: il sentir parlare di sentimenti morali effettivi, di un motivo morale vero e proprio, il sentir dire che la moralità consiste non già in effetti estrinseci, accidentali, ma in qualche cosa di sostanziale, d'intrinseco, voluto dalla stessa natura delle cose, che l'uomo opera moralmente solo in quanto pensa agli altri, non a se, che il dovere sta più che altro in una

---

[1] Op. cit. cap. e § citati.

[2] Op, cit. cap. VII, § 46; § 47 della trad. it.

coazione interiore, legata bensì colle coazioni estrinseche, ma non derivata da esse [1], è una vera novità, e novità di valore, dovuta allo Spencer.

Ma, anche così notevole com'è, la dottrina dello Spencer pare a noi che non esaurisca tutto quanto si potrebbe dire in proposito: certi aspetti e certe forme dell'obbligazione, certi elementi che o direttamente, o indirettamente concorrono a formare un fenomeno così complesso, non furono neppure accennati dallo Spencer, e non meritavano certo di essere trascurati.

Per esempio, come non tener conto della parte che può avere ed ha effettivamente l'idea nel formare l'obbligazione? L'intelligenza ha per se stessa un potere motore non trascurabile. Si credeva in passato che intelligenza e attività fossero separate da un abisso; ma il vero è che intendere è già cominciare in se l'attuazione di ciò che s'intende; concepire qualche cosa a fare, è il primo lavoro che si richiede per fare questa cosa. L'azione è come il prolungamento dell'idea; il pensiero e l'azione sono qualche cosa d'identico; si pensa, si sente e l'azione segue. Non vedete che il fanciullo alla scuola, quando ha appreso una cosa, non sa più contenersi e coi segni e coi moti delle labbra mostra di volerla esprimere ad ogni costo, sicchè il maestro è alla fine costretto a lasciarlo dire? È una vera coazione che l'idea esercita su chi l'ha. Nell'oscurità della notte, mentre si vorrebbe prender sonno, se un'idea improvvisa ci balena alla mente, non ci lascia più pace, ci obbliga a scender da letto, ad afferrare la penna, a darle vita e colore nello scritto. Lungo la via, se un pensiero ci preme, è assai difficile che resistiamo alla tentazione di parlare in qualche modo con noi stessi esprimendolo: i vecchi specialmente ed i fanciulli, che hanno minor forza di resistenza, pensano d'ordinario ad alta voce. Nei consigli, nei parlamenti, nelle pubbliche adunanze in generale, è la ricchezza e l'intensità dell'idea che forma gli oratori facondi e robusti; mentre chi ha idee

---

[1] Vedi i § 45, 46 e 47 del cap. VII dei *Data of Ethics;* § 46, 47 e 48 della trad. it.

grame e rachitiche, o non ne ha affatto, riesce parlatore slavato, senza forza, senza vita, oggetto di commiserazione, più spesso di riso. L'intensità dell'idea è intensità d'azione. Chi pensa fortemente agisce fortemente. Chi non agisce come pensa, pensa incompletamente; gli manca qualche cosa, non è intero; non è lui stesso, per così dire. L'idea è una forza. Questa forza dell'idea ben riconosceva Socrate quando sosteneva che il sapere è virtù, che basta conoscere quello che convien fare perchè lo si faccia, che l'idea del dovere è in qualche modo il dovere stesso in azione. Non agire secondo quello che si sa essere meglio, è come se non si potesse ridere quando si è allegri, o piangere quando si è tristi, come se non si potesse nulla manifestare al di fuori di quanto si prova internamente; il che importerebbe uno strano smezzamento del nostro essere. Intelligenza e volontà non sono due facoltà separate, ma costituiscono un unico tutto; la moralità non è altra cosa che l'unità dell'essere, accordo perfetto dell'intelligenza e della volontà, accordo del pensiero e dell'azione; come l'immoralità è uno sdoppiamento dell'essere, un'opposizione delle diverse facoltà che si limitano a vicenda, una specie d'ipocrisia che arresta l'espressione naturale del pensiero e vi sostituisce un'espressione contraria [1].

Che se tale è la forza dell'idea, del pensiero, come non concorrerà anch'essa alla formazione di quel fenomeno psichico che diciamo obbligazione morale? Nella genesi della coscienza morale e nella storia dei suoi svolgimenti, osserva il Fouillée, la scuola evoluzionista ha avuto il torto di insistere troppo sull'azione della natura e dell'ambiente esterno, che si traduce nella sensazione, nel piacere e nel dolore passivi, e di non vedere abbastanza la reazione intima dell'intelligenza e delle idee [2]. Fra le forze che lottano in noi per l'esistenza, osserva il medesimo autore, e fra cui si stabilisce una selezione interna, lo Spencer non ha fatto una

---

[1] Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obbligation ni sanction*, p. 28-29

[2] *Critique des Systemes de Morale contemporains*, Deuxième Edition, Paris, 1887, p. 17.

parte sufficiente all'ideale stesso del disinteresse, all'azione del motivo e dell'incentivo puramente intellettuale sui nostri istinti dapprincipio sensibili ed egoistici [1].

Precisamente così; è l'elemento intellettivo che fa difetto nello Spencer, è la forza delle idee di cui si tiene poco conto in lui. Non già che il disinteresse non sia anche per lo Spencer al sommo, per così dire, della scala morale; ma, per condurre l'umanità a praticarlo, egli fa assegnamento sovratutto sulla forza delle cose, sull'abitudine ereditaria di altruismo e di divozione simpatica, prodotta meccanicamente dalla solidarietà degl'interessi nel seno della società; sugl'istinti, sui costumi, sulle leggi positive, poco o nulla sulla forza delle idee. Eppure, a realizzare il disinteresse, oltre codesti incentivi sensibili concorre l'ideale stesso del disinteresse, che, essendo intellettuale, esercita un'azione tutta intellettuale pure. L'idea dell'abnegazione e del disinteresse ha una grande influenza pratica, e con essa hanno anche una grande influenza pratica tutte le nozioni, tutte le verità morali che non sono del resto che un'applicazione di quell'idea madre. L'uomo non agisce soltanto sotto l'impulso del piacere sensibile; agisce anche per motivi meramente intellettuali, agisce senz'aver bisogno d'altro motore che l'intelligenza; poichè questa è già azione essa stessa, e ha in se la propria attrattiva. Non è vero che ci siano dei motivi intellettuali interamente inerti; ogni motivo è insieme un incentivo, ogni idea è una tendenza e conseguentemente un'azione. Negli esseri privi d'intelligenza ci sarà sempre bisogno d'un incentivo sensibile, il piacere, per spingerli all'azione; fra l'essere privo d'intelligenza e l'azione la natura intercala l'incentivo del piacere sensibile: ma negli esseri intelligenti fra l'intelligenza e l'azione può essere soppresso ogni termine di mezzo; l'intelligenza è motivo sufficiente ad agire.

L'idea morale adunque, l'ideale dell'abnegazione e del disinteresse, l'idea d'un'attività indipendente dal piacere, tutt'affatto razionale, ha in se una forza spontanea d'attuazione; l'idea della moralità è già la moralità cominciata.

---

[1] Op. cit. p. 21. Vedi anche in Ardigò « *La Morale dei positivisti* » importanti osservazioni sull'impulsività dell'idea.

Ammettiamo volentieri collo Spencer che questa idea si sia formata lentamente coll'adattarsi progressivo della società, che sia l'ultima e più astratta formula dell'adattamento stesso, che ne sia in qualche modo l'equazione algebrica; ma una volta formata, una volta prodotta dai fatti, quest'idea modifica a sua volta i fatti stessi, reagisce su di essi, gli adatta a se. Quando l'uomo è giunto a concepire l'idea della moralità, del disinteresse, sia pure indottovi a poco a poco, e dal suo stesso interesse, dal suo egoismo, come si vuole, non è più nell'egoismo, ne è già uscito: quell'idea non rimarrà sterile, si tradurrà in atti, dapprima quando non ci sarà bisogno per ciò d'un grande sforzo sull'egoismo; poi quando sarà necessario uno sforzo maggiore; finalmente, poichè l'abitudine accresce la forza, anche quando si richiederà un vero sacrificio.

« Una volta generata, l'idea, osserva anche qui assai opportunamente il Fouillée, genera alla sua volta una credenza nella possibilità della sua propria attuazione; questa credenza produce un sentimento simile all'attrattiva che l'artista prova per l'opera d'arte di cui egli si rappresenta la possibilità; il sentimento produce un'inclinazione simile al bisogno di creare che sente l'artista; l'inclinazione infine suscita i mezzi della sua attuazione effettiva, trae con se l'atto, e l'idea è così divenuta realtà. Il fatto obbiettivò ed esterno avea prodotto il fatto subbiettivo ed interno, l'idea; questa a sua volta riproduce il fatto esterno, ma trasormandolo, perfezionandolo, adattandolo a se stessa » [1]. Se nell'ordine, diremo così, cronologico di svolgimento, abbiamo, come sostiene lo Spencer [2], prima l'inclinazione e il sentimento, poi la credenza e infine l'idea, non ne viene per questo che l'idea, una volta formata, non tragga seco, come naturali conseguenze, e la credenza e l'inclinazione e il sentimento, e non acquisti per ciò tutta la forza mo-

---

[1] Op. cit. p. 25.

[2] Vedi specialmente la sua *Social Statics* al capo VI, e la risposta che egli ha dato al Fouillée relativamente alla dottrina da questo professata intorno alla forza e all'influenza delle idee nella moralità. Consulta Fouillée op. cit. p. 24-25.

trice, tutto il potere che e credenza e inclinazione e sentimento esercitano sull'azione.

Lo Spencer sostiene che le idee non siano delle forze se non a patto che si accompagnino alle emozioni, che anzi non siano forze veramente, e aiutino soltanto l'azione delle forze che nascono dalle emozioni [1]. Ma l'idea, si può dire, non è mai senza emozione, eccetto che si tratti di un qualche cosa d'impersonale, di astratto, d'una vuota forma logica campata in aria, eccetto che si tratti delle idee eterne, immutabili della vecchia psicologia; l'idea è qualche cosa di organico e di vivente, è qualche cosa che sgorga, per così dire, dall'intimo fondo del nostro essere, è una parte di noi, è una creazione dello spirito nostro; e per ciò non è, nè può essere un che inerte, passivo; bensì implica forza, azione, movimento. Le stesse idee astratte e logiche che non sono sicuramente per se stesse delle forze, diventano però tali in quanto siano riconosciute da noi e da noi accettate, in quanto perciò sieno entrate, per così dire, a far parte di noi stessi, della persona nostra: erano prima qualche cosa d'impersonale e perciò inerti, passive: divennero personali, e tosto assunsero una forza e un'energia loro propria.

Resta adunque fisso che le idee uscite dai fatti, poichè sono forze ed energie, governano e dirigono i fatti stessi e li accomodano a se. L'algebra ha potuto nascere nel cervello dell'uomo a poco a poco per l'azione dei fatti, ma ora l'algebra è una forza poderosa capace di sottomettere al suo dominio i fatti. Nella stessa maniera la morale sorta dai fatti, nata dall'adattamento progressivo dell'uomo alla società, finirà col dominare la società stessa, coll'adattarla a se. Nell'avvenire, se non nel passato dell'umanità, una forza nuova è destinata a dominare, la forza dell'idea.

Il naturalismo in morale ha perciò il suo necessario complemento nell'idealismo; fra i dati positivi della morale anche l'idea deve trovar posto. Il naturalismo ha insistito principalmente sulla forza dell'ambiente esterno, fisico o sociale, sulle inclinazioni o egoistiche o altruistiche, sugli

---

[1] Vedi la citata risposta al Fouillée.

istinti che ne sono il risultato; l'idealismo deve insistere principalmente sulla forza delle idee, sulla scienza che, nata dai fatti, è destinata a dominare i fatti. Naturalismo e idealismo non si escludono, si correggono anzi, si completano a vicenda; una morale veramente positiva deve tener conto di tutti i fatti, e quindi non dei soli fatti appariscenti, esteriori, ma di quelli anche che, mostrandosi meno, non sono meno fatti per questo, le idee. L'essere, divenuto intelligente, ha acquistato sufficiente elasticità per agire sotto l'influenza dell'idea; e se anche dall'agire in questo modo gli deriva piacere, non è però il piacere stesso che egli si propone di conseguire come fine; il piacere è in questo caso, come direbbe Aristotele, la perfezione e il compimento dell'atto, non è qualche cosa di estraneo all'attività stessa, qualche cosa che le soppravvenga, per così dire, dal di fuori; fa invece parte intima di essa e costituisce con essa un solo tutto, come la bellezza s'aggiunge naturalmente alla gioventù e ne forma l'ornamento, οἷον τοῖς ἀχμαίοις ἡ ὥρα [1]. Così il piacere passivo della sensazione sparisce a profitto del godimento dell'attività intelligente.

XXV

Ma non soltanto l'ideale della moralità, del disinteresse può, riscaldando i cuori e le menti, trasformarsi in un vero impulso, in un'obbligazione interiore, in una specie di dovere: anche il potere di agire produce un qualche cosa di simile all'obbligazione, e tanto più forte quanto è più forte il potere stesso; potere agire è in qualche modo dover agire. L'attività non può rimanere nascosta, latente: produce una specie d'irrequietezza in chi l'ha, un bisogno di muoversi, di espandersi, per così dire, che non dà tregua se non quando sia soddisfatto; e, quando non sia soddisfatto, lascia nell'a-

---

[1] Vedi il mio saggio « *La dottrina della felicità in Aristotele* » p. 199-200.

nimo una specie di rammarico, di disgusto che per poco non si direbbe rimorso. Io ho la coscienza di potere molto; e tuttavia passo la mia vita inoperoso. Questo contrasto tra il sentire interiormente che sono atto a fare, e il non fare in realtà, mi è causa di un disagio, di un malessere fisico e morale insieme, a cui s'aggiunge una specie di sdegno contro me stesso, che permetto quasi uno strappo dentro di me, uno sdoppiamento dell'essere mio. Sentire interiormente che si ha il potere di fare, vale adunque sentire che si ha il dovere di fare: il dovere è in questo senso come una sovrabbondanza di vita, che domanda imperiosamente di esercitarsi, di espandersi: è necessità e costringimento, perchè è insieme potenza. Quali sono gli esseri che hanno maggiori doveri? Non certamente quelli il cui potere è ristretto, la cui vita è attraversata e quasi soffocata da mille ostacoli; o che anche, avendo potere sufficiente, non hanno sufficiente intelligenza da rendersene conto e da acquistarne coscienza. I maggiori doveri li hanno quelli che possiedono un'attività ricchissima di cui hanno intera coscienza; che possono spenderla nei mille modi che la civiltà presenta; che hanno la pienezza della vita fisica, morale e sociale. L'animale non ha doveri, non veramente perchè manchi di potere, ma perchè del potere suo non ha coscienza, nè può averla: l'uomo civile ha doveri molteplici, perchè molteplice, complessa l'attività sua e cosciente di se, e molteplici anche le direzioni che questa può prendere. Chi sta in alto nella scala sociale per ingegno, per sapere, per varietà di attitudini, per intensità ed energia di volere, ha, si dice, un campo sconfinato di doveri dinanzi a se; ciò perchè sconfinato è anche il campo degli officii che può adempiere, appunto in corrispondenza alla ricchezza delle sue facoltà.

Fare che altri acquisti coscienza di ciò che può, è effettivamente fargli acquistare coscienza di ciò che deve. Il fanciullo cui il maestro o i parenti hanno persuaso che di nulla è capace, non prova effettivamente il più delle volte alcuno stimolo a fare, rimane in una beata indifferenza, nessun moto interno lo scuote: in lui non si manifesta quel

disagio, quel malessere di cui abbiamo fatto cenno, e che deriva dal contrasto fra la coscienza di poter fare e il non fare realmente. Gli è che egli, persuaso di essere incapace a fare, diventa a poco a poco incapace realmente; l'idea di incapacità, che ha fissa nella mente, si trasforma in realtà. È un'altra prova della verità della dottrina che considera le idee come forze. Ben a ragione i saggi educatori cercano in tutti i modi che nei loro allievi nasca l'idea che possono fare, se il vogliono: essi sanno che, nata quest'idea, la volontà non può mancare, perchè l'idea stessa è un impulso, una specie di volere iniziale, a cui l'atto seguirà quasi di sicuro. I compiti che si danno ai fanciulli, chi li dia con criterio, non dovrebbero servire soltanto a svolgere la loro mente, a educare il loro cuore, ma sovratutto a far loro acquistare confidenza in se stessi, nelle proprie forze: dovrebbero perciò sempre proporzionarsi alla capacità effettiva dei fanciulli; i compiti che sono al di sopra di questa capacità, producono il peggiore dei guasti, la sfiducia nelle proprie forze, la coscienza della propria impotenza. Vediamo spesso taluni, a cui pure non manca l'ingegno, a cui non manca neanche la cultura, avere tuttavia la massima sfiducia in se stessi, ostinarsi a credere che nulla saprebbero fare di buono, nulla tentare per iscuotere d'addosso questa, chiamiamola così, cappa di piombo che aduggia tutte le loro facoltà e finirà col soffocarle.

Quello che importa sovratutto è la fede, dicono le religioni; l'operare verrà poi; la sola fede è sufficiente alla salvezza.

Il guasto prodotto nell'umanità non è tanto il peccato originale, quanto la credenza in questo peccato: la credenza nel peccato originale, inculcataci fin dall'infanzia, è una specie di suggestione che produce un peccato originale effettivo; la credenza che nulla si può fare di buono, che la volontà è impotente senza la grazia, si trasforma in una vera impotenza. La natura umana si perverte effettivamente affermando la sua irrimediabile perversione. L'idea che il diavolo c'insidia, che c'è un nemico dentro di noi, uno spirito del male che non ci dà tregua un istante, si converte in una vera ossessione, in una malattia. Non è l'idea del

peccato, del guasto, della corruzione, dell'impotenza, essenziale in morale e in religione; è piuttosto l'idea della salute, della potenza; non è essenziale in morale e in religione il pessimismo che avvilisce e prostra; ma piuttosto l'ottimismo che rialza, incoraggia, abilita a fare. Ben sappiamo che le religioni impiccioliscono e quasi annullano la potenza dell'uomo di fronte alla potenza di Dio, perchè più elevato sia nell'uomo il concetto di Dio, perchè sia in lui minore l'orgoglio e la superbia, e maggiore la disposizione a umiliarsi, ad adorare: ma sappiamo anche che per ottenere questo buon effetto da una parte, si corre il rischio dall'altra di distruggere nell'uomo ogni potere che gli rimanga, d'impedire che nasca in lui e di soffocare, se nata, la coscienza di essere e di valere qualche cosa, di ridurlo alla condizione di un automa, specie di fantoccio nelle mani di Dio. Superiore, sotto questo rispetto, alle altre morali religiose che si fondano sovra un concetto essenzialmente pessimistico della natura umana, è la morale di Confucio, che afferma per contro ripetutamente la bontà di questa natura nell'uomo normale. « Io dico, scrive Mencio (Meng Tseu), il noto discepolo di Confucio, che la natura umana è buona....; non c'è uomo che non sia naturalmente buono, come non c'è acqua corrente che non segua la sua china naturalmente.... L'equità naturale piace al nostro cuore, come ciò che è succulento, alla nostra bocca..... Il genere umano creato dal cielo ha ricevuto ad un tempo in dono la facoltà d'agire e la regola delle sue azioni »[1].

Per quanto contestabile questa dottrina dal lato fisiologico specialmente, per cui i vizi e le colpe degli antenati non rimangono senza traccia nei loro discendenti, certo è che ha una grande efficacia educativa e morale; la persuasione che la natura umana è buona, che c'è in noi la facoltà, il potere di agire, ingenera l'obbligazione, il dovere di agire; l'obbligazione suppone il potere, deriva da esso, ne è come l'esercizio normale: chi fa con riflessione ciò che può, fa pure ciò che deve.

---

[1] Vedi Guyau, *Education et Hérédité*, p. 22.

Perfino la fiducia di possedere un potere che non si possiede, la fiducia in un potere illusorio, può produrre talvolta gli stessi effetti che se quel potere si possedesse realmente. Sia altri persuaso che riuscirà, se il voglia, a fare cose, che sono effettivamente superiori alle sue forze; e l'idea che non gli manca questo potere, raddoppierà i suoi sforzi, acuirà le sue facoltà, lo stimolerà di continuo a fare, e in ultimo egli avrà almeno il vantaggio di non essere rimasto inoperoso, se pure non è riuscito anche a raggiungere la meta. Tutta una dottrina filosofica quanto originale altrettanto profonda, ha a suo fondamento questa verità. La libertà del volere, crede il Fouillée, almeno com'è intesa comunemente, urta contro troppe difficoltà per essere sostenuta; è il determinismo, nel fondo delle cose, il vero, non già la libertà. E tuttavia nel seno stesso del determinismo conviene far posto all'idea della libertà e alla sua efficacia pratica. La dimenticanza di questo elemento è un vizio che si trova in tutti i sistemi deterministi e li rende incompleti, inadeguati all'osservazione, contrari alla coscienza dell'umanità. Il determinismo deve anche tener conto di questo dato capitale: il pensiero che riflette su se stesso, che si concepisce come potere dirigente; perche qui la riflessione stessa diviene una forza nuova che s'aggiunge alla forze antecedenti [1]. Ciò che c'è nel determinismo di veramente scientifico, è lo spiegare le azioni per mezzo dei loro antecedenti cronologici, dei loro motivi, dei loro incentivi. Ora l'idea stessa di libertà è uno di questi motivi, di questi antecedenti delle azioni, che l'esperienza interna ci fa conoscere, e che può quindi divenire oggetto di scienza positiva. Quand'anche forse non corrisponda a nulla di reale, certo è che l'idea di libertà si forma assai per tempo nello spirito dell'uomo; il Fouillée ha dimostrato splendidamente come questo avvenga; e, una volta formata, non può non esercitare un'azione notevole sulla nostra condotta. Liberi o no nel fatto, noi tendiamo, e non possiamo non tendere, a quella libertà

---

[1] Fouillée, *La liberté et le determinisme*, Paris, deuxième édition, Preface p. VII.

di cui abbiamo l'idea, e questa tendenza, secondo le stesse leggi del determinismo, finisce col creare in noi un potere proporzionato alla sua intensità: l'idea della libertà crea una libertà effettiva. Noi non conosciamo limiti all'estensione del nostro potere; abbiamo una confidenza in noi che va ingrandendo continuamente; ci persuadiamo ogni giorno più d'avere un potere indipendente e una forza propria superiore a tutti i contrarii, capace di restare la stessa quando tutto cangia, o di cangiare quando tutto resta lo stesso [1].

E questa libertà, questo potere interno che l'uomo crede di possedere e che, a forza di crederlo, finisce col possedere realmente, di quanti eccitamenti, di quanti impulsi non è causa, quante obbligazioni interne non fa nascere, quanti doveri non crea! Il dovere, si sa bene, il dovere classico della morale, riposa sulla libertà, o almeno sulla credenza in essa. È noto l'argomento che si suole addurre in favore della libertà del volere: l'esistenza dell'obbligazione morale, del dovere sarebbe un fatto inesplicabile senza la libertà; a che il dovere, l'obbligazione, se non si avesse il potere di fare quello a cui ci si sente obbligati? Il dovere, l'obbligazione suppone il potere. Per converso noi possiamo dire che il potere implica il dovere; anche la coscienza che l'uomo ha di poter agire bene, se il voglia, crea in lui una forma di necessità, di dovere; e non soltanto fa questo l'autorità dei sentimenti ideali, complessi in sommo grado rappresentativi; non soltanto la coscienza del valore intrinseco del bene; non soltanto l'aspettazione di un premio o di un castigo, come crede lo Spencer.

Lo Spencer adunque ha avuto il torto, spiegando la coscienza morale, di non tener conto della libertà, o, se non della libertà effettiva che per lui non esiste, della credenza nella libertà, che pure è un fatto innegabile, di così grande importanza nella vita; e in generale dell'attività, del potere che, per quanto in ultima analisi risultato, secondo lo Spencer, dell'azione delle forze esteriori, l'uomo possiede pur sempre. Il naturalismo non può ignorare che qualunque

[1] Fouillée, op. cit. cap. I.

specie di potere possieda l'uomo, esso provoca un impulso, uno stimolo, come una necessità di espansione, una specie di dovere. È una necessità, un dovere fisico, siamo d'accordo; ma per lo Spencer, il dovere, l'obbligazione non ha altro valore che fisico: tutto quello che fisicamente obbliga non si poteva adunque lasciare da parte.

XXVI

E un'altra cosa lo Spencer ha lasciato da parte, che pure concorre a formare il sentimento di obbligazione e di dovere, vogliamo dire la fusione crescente delle sensibilità e il carattere socievole dei sentimenti elevati [1]. Ha notato con molta acutezza il Guyau che i sentimenti elevati, quali sarebbero i piaceri estetici, i piaceri che derivano dal sapere, dalla ricerca della verità ed altrettali, sono ad un tempo i più *intimi* all'essere e i più *comunicativi*, i più *individuali* e i più *sociali*,

Sono i più intimi e i più individuali, poichè ben poche sono le condizioni esterne che si richiedono per essi; l'essere sensibile può trovare nella propria attività interiore una sorgente inesauribile di godimenti; l'artista, il poeta, lo scienziato sono gli esseri più felici della terra, e la loro felicità è tanto a buon mercato! Con un pane, pochi fogli di carta, un libro, una matita, essi possono essere ben più felici dell'imbecille che si stordisce nei pranzi e nelle gozzoviglie. Ma mentre sono così intimi e profondi, mentre richiedono così poco dal di fuori, che si possono considerare quasi come gratuiti, i piaceri superiori non sono però esclusivi, hanno come una loro forza di espansione, per cui non possono rimaner chiusi nell'individuo e diventano tanto più intensi quanto più si comunicano e si allargano. I piaceri inferiori sono di loro natura ristretti all'individuo, non

---

[1] Guyau, *Esquisse d'une Morale etc.*, p. 29, sg. e *Hérédité et Éducation,* p. 60.

comportano espansioni, sono egoistici al massimo grado: farne parte ad altri vuol dire diminuirli e talora distruggerli interamente. Quanto più si discende nella scala degli esseri perciò, tanto più si trova stretta e come chiusa la sfera in cui si muove ciascuno di essi. I piaceri superiori invece spingono gli esseri gli uni verso gli altri: non si può mai godere interamente di un piacere superiore, se non quando s'abbia altri partecipe del proprio godimento; l'isolamento o distrugge, o certamente attenua il piacere. L'artista, lo scienziato ricercano con ansia chi possa comprenderli, a chi possano comunicare i loro pensieri, i loro ideali; una forza interna li costringe a proiettarsi al di fuori; la stessa produzione artistica e scientifica si può considerare come il frutto di questo bisogno di espansione; l'opera dell'artista e dello scienziato è, guardata da un certo punto di vista, come la mano che essi stendono agli uomini, anzi più, come le stesse loro viscere che, pelicani novelli, ci offrono in dono. Perciò nella gioia pel buon esito dell'opera, o negli scoramenti perchè questa passa inosservata, oltrechè il sentimento dell'orgoglio appagato o non appagato, il sentimento dell'attività che riesce o non riesce, c'è anche la compiacenza o il disgusto che quel bisogno di socievolezza e di espansione sia stato o no soddisfatto. Chi assistendo in teatro alla rappresentazione d'una comedia o di un'opera, s'è sentito scosso intimamente e come invaso da una commozione intensa indimenticabile, sa bene quanto, oltre il fatto rappresentato, abbia contribuito alla sua commozione la commozione di quegli altri che con lui hanno assistito allo spettacolo; sa quanto il godimento suo si sia accresciuto del godimento degli altri, e come una specie di contagio abbia in un baleno accomunato migliaia di spettatori in uno stesso sentimento, facendo quasi che il sentimento di ognuno fosse come l'eco, il riflesso del sentimento di tutti. Certo egli non avrebbe goduto che a metà e forse non goduto affatto, se da solo avesse assistito allo spettacolo; non può chiudersi in se stesso, non può aborrire che altri partecipi dei proprii godimenti intellettivi, se non qualche squilibrato al modo di re Luigi di Baviera.

Ma i piaceri superiori, oltrechè congiungere e accomunare gli uomini in generale, per quel loro carattere di espansione, congiungono e accomunano specialmente quelli che più di questi piaceri sono capaci, che più hanno l'anima disposta ad essi. Se, tolto ogni motivo di rivalità e di gelosia personale, mettete assieme dei pensatori e degli artisti, si stabilirà ben presto tale vincolo fra loro, che ben difficile sarà trovarne uno altrettanto forte; essi riconosceranno che vivono in uno stesso mondo, quello del pensiero, che sono come d'una stessa patria, anzi più, d'una stessa famiglia; e tale vincolo che deriva dall'armonia dei pensieri e dei sentimenti, avrà per effetto una specie di obbligazione a seguire nei loro rapporti reciproci una linea di condotta da cui nasca il bene di tutti.

L'idea è qualche cosa di universale, quasi un contingente comune ai cervelli umani, una specie di coscienza generale in cui si conciliano più o meno le coscienze individuali. Or bene tutto ciò che deriva da essa tende anche ad accomunare: i piaceri superiori hanno nell'idea la loro sorgente principale; nessuna meraviglia adunque che abbiano un carattere sociale così spiccato.

A mano a mano che la civiltà avanza, l'idea va prendendo una parte sempre più notevole; e ciò vuol dire che l'universale va sempre più imponendosi all'individuale, che le coscienze individuali diventano sempre più penetrabili e come più solidali fra loro pel patrimonio comune dell'idea. La vita individuale d'oggi è ben più intensa che non fosse mille anni fa, e tuttavia non è così ristretta ed esclusiva, come mille anni fa; la vita individuale d'oggi non è un campo chiuso in cui nessuno possa penetrare, s'è invece socializzata, per così dire; è un campo aperto da cui non sono esclusi in taluni casi gli stessi nemici. Oggi la sfera d'azione in cui ciascuno si muove, per poco non si confonde con quella in cui si muovono gli altri; gl'individui vanno sempre più accostandosi l'uno all'altro, anzi addirittura appoggiandosi l'uno all'altro, reggendosi così a vicenda, come i muri di certi edificii, che se tu ne fai crollare uno, crollano insieme tutti quanti gli altri.

Con questa progressiva espansione e, chiamiamola così, socializzazione dell'individuo, è ben naturale che vada di pari passo anche la progressiva espansione delle sensibilità, la loro progressiva fusione. Gli stessi sentimenti egoistici, quali sarebbero i piaceri del mangiare e del bere, negli esseri superiori, pare che male si prestino a rimaner chiusi nell'individuo e vogliano come uscire da lui, diventando tanto più intensi e graditi quanto più sono divisi con altri. L'egoismo è perciò bensì come al principio della evoluzione dell'essere; ma poi non basta più; la naturale fecondità d'ogni vita fa sì che questa non si espanda in una direzione soltanto; tendenze centrifughe s'aggiungono a quella tendenza centripeta che è prima a rivelarsi, ma che non esaurisce tutto quanto l'essere; spesso anche quelle tendenze centrifughe ricoprono e per poco non soffocano la tendenza centripeta. Ecco perchè nessuno di noi oggi può godere da solo, o soffrire da solo; la nostra sensibilità è come una sinfonia, un coro di voci cantanti dentro di noi; la sensibilità rigidamente chiusa nell'individuo, l'egoismo puro, è oggi una impossibilità, come una mutilazione dell'essere.

La scuola inglese che non ammette al fondo dell'essere che l'egoismo, spiega i sentimenti altruistici e sociali come l'effetto esclusivo della società, come un qualche cosa d'artificiale che fu importato nell'individuo dal di fuori, e che non corrisponde a tendenze che siano in lui originariamente. L'associazione, l'esperienze accumulate organate e poi trasmesse in eredità hanno prodotto il miracolo d'intrinsecare l'estrinseco. In tutto ciò c'è dell'esagerazione. Non poteva la società far nascere sentimenti e idee, che non fossero in germe nell'individuo. L'inclinazioni sociali sono lo svolgimento e il trionfo di certe capacità interne, esistenti nell'individuo, o create in lui dalla stessa evoluzione sua; furono anzi queste capacità che formarono la società; non fu la società che creò queste capacità.

Fin nella vita della cellula è un principio d'espansione, che fa che l'individuo non possa bastare a se stesso e cerchi come il suo naturale complemento in altro; quanto più una vita è ricca, tanto più è disposta a prodigarsi, a sacrificarsi

in una certa misura, a dividersi, per così, dire, cogli altri: l'organismo più perfetto è anche il più socievole; l'ideale della vita individuale è la vita in comune. Nell'uomo, come in ogni organismo, c'è un fondo sociale: l'individuo, per la scienza, si risolve in pluralità, vale a dire in società; l'individuo fisiologico è pluralità di cellule riunite; l'individuo psicologico è pluralità di coscienze raccolte in una, è una coscienza collettiva. Come non ricercare per ciò nel fondo stesso dell'essere la sorgente della simpatia e della sociabilità? Come pretendere che siano queste qualche cosa di estrinseco, di avventizio, un acquisto successivo della razza dovuto solo all'evoluzione della vita sociale, se nel seno stesso della vita individuale c'è un'evoluzione che corrisponde a quella e la rende anzi possibile? La scuola inglese guarda un po' troppo le cose dal di fuori, fa troppo assegnamento sull'influenza dell'ambiente, trascurando o non curando a sufficienza quello che avviene nell'intimo dell'individuo!

Intanto siccome la moralità consiste più che altro nella vita in comune, e le sensibilità si fondono, si espandono per la naturale fecondità dell'essere, si riversano al di fuori, avendo noi, per così dire, più lagrime in riserva che non siano necessarie per le nostre proprie sofferenze, e più gioie che non richieda la nostra propria felicità; bisogna nella stessa fusione delle sensibilità ricercare un elemento dell'obbligazione morale. Ben sappiamo che anche lo Spencer assegna un largo posto alla simpatia, che è in fondo fusione di sensibilità, nella formazione della moralità; ma, oltrechè la simpatia è per lo Spencer, come s'è detto, il risultato della vita sociale, e non è già la naturale espansione della vita dell'individuo, essa non concorre propriamente a formare il sentimento d'obbligazione, il quale anzi scomparirà, secondo lo Spencer, quando ci sarà un pieno adattamento dell'individuo alla società, quando cioè sarà piena ed intera la simpatia fra gli uomini.

Anche per questa parte adunque è incompleto il naturalismo dello Spencer. Nessun elemento proprio della natura deve il naturalismo trascurare, e quindi neanche quello che

deriva dalla naturale espansione e fusione delle sensibilità. La vita, se per una parte è assorbimento, assimilazione, inspirazione, per l'altra è produzione, fecondità, espirazione. Come è una necessità la prima cosa, così è una necessità la seconda. La vita in comune esige una certa spesa da parte dell'individuo, esige ch'egli si prodighi, si sacrifichi in una certa misura; ma ciò è una necessità interna per l'individuo; nessuno di noi può sottrarsi a una specie di spinta della vita sociale e morale. V'ha una certa generosità inseparabile dall'esistenza e senza la quale l'essere si dissecca, si inaridisce interiormente, muore anche: la generosità, il disinteresse è come il fiore della vita umana. Non a torto si rappresenta la carità sotto le sembianze di una madre che porge ai figli le mammelle gonfie di latte: in realtà la carità è esuberanza di vita, è fecondità che trabocca: il cuore dell'uomo veramente uomo è come il seno della madre che ha bisogno di bocche che l'esauriscano, è come una fontana che ha bisogno vi si attinga di continuo, tant'è la ricchezza delle sue vene.

A che adunque ricorrere a costringimenti esteriori e sociali, o a timori interni per spiegare l'obbligazione morale? Il semplice bisogno di espansione, proprio d'una vita piena e completa, basta a spiegarla: quest'interna pressione, ecco l'obbligazione. E chi resiste a questa pressione, chi opera contrariamente ad essa, chi offende altrui e si rende colpevole, offende contemporaneamente se stesso, fa quasi un colpo di stato interno, diminuisce od aumenta qualche cosa che fa parte della sua stessa vita; e di qui quella specie di disagio, di disgusto interiore, quel contrasto, quella lotta sorda fra se e se, quel pungolo che non dà tregua un istante e fa talora disperare, il rimorso.

XXVII

E proseguendo nelle osservazioni nostre, pare a noi che lo Spencer abbia anche non curato a sufficienza di

mettere in rilievo quel che di solenne e di sacro, quel che di mistico e religioso che è il carattere principale del sentimento dell'obbligazione e del dovere. Il naturalismo non può disconoscere che di tutti i sentimenti umani nessun altro forse presenta un carattere così spiccato di trascendenza. Donde deriva esso mai? Si dirà che è l'autorità dei sentimenti complessi, ideali, in sommo grado rappresentativi, uno dei principali elementi della coscienza morale secondo lo Spencer, quella che dà all'obbligazione questo carattere? Ma si sa bene da che deriva l'autorità ai sentimenti secondo lo Spencer: deriva dai risultati delle azioni, risultati futuri e lontani, risultati intrinseci, naturali, e non prossimi, estrinseci, è vero; ma pur sempre risultati; e un'autorità che si fonda sui risultati e quindi su qualche cosa di esteriore, nulla può avere di sacro e religioso. Deriva dall'alta antichità a cui rimontano i sentimenti morali trasmessi, come si sa, di padre in figlio, e rinforzati sempre più in questa successiva trasmissione fino a divenir istinti? Che l'antichità sia venerabile lo sappiamo; che un che di solenne e di sacro abbia tutto ciò che ha resistito alle prove d'un immenso passato, nessuno può dubitare: ma quanti altri istinti si sono formati nell'uomo allo stesso modo, per via di successive trasmissioni, quanti altri istinti si perdono, per così dire, nella notte dei tempi, rimontando fino ai nostri più lontani antenati; e tuttavia non hanno, nè ebbero mai simile carattere! Deriva dal timore che, operando contrariamente al dovere, ci aspettano i castighi dell'ira divina? Lo Spencer non ha trascurato il timore dei castighi divini; ma, più che a spiegare il carattere sacro e religioso del sentimento d'obbligazione, se ne è servito a spiegare l'obbligazione stessa, adoperando allo stesso scopo anche il timore dei castighi umani; se ne è servito a spiegare quel senso di coercizione interna, d'interno costringimento, che è inchiuso nella coscienza del dovere e che è indicato dalla stessa parola *obbligazione*. Deriva dal valore del motivo morale? Ma il motivo morale non ha altro valore, secondo lo Spencer, che quello che gli viene dai risultati delle azioni, come già abbiamo osservato prima; qualche

cosa di esteriore adunque, da cui non può derivare sicuramente alcun carattere sacro e religioso all'obbligazione. Eppure dal Confucio al Kant s'è sempre insistito nel considerare l'imperativo morale come qualche cosa di trascendente, di misterioso, come un oceano senza riva, secondo l'espressione di Confucio, come una nobile pianta di cui non si sarebbe trovar la radice, secondo l'espressione del Kant.

Come spiegare ciò?

Notiamo intanto, prescindendo per ora da ogni questione che riguardi l'origine più o meno misteriosa del dovere, che esso, o meglio il sentimento che gli corrisponde, agisce su di noi in maniere differenti nei differenti casi. Talora è un impulso subitaneo, come un'espansione improvvisa di tutto il nostro essere verso altri, che ci trascina ad agire, senza riflessione, senza ragionamento. In un forno a calce nei Pirenei un operaio era disceso per rendersi conto di non so quale spostamento, e vi cadeva asfissiato. Subito un secondo operaio si precipita in suo soccorso e vi trova la stessa fine; e successivamente vi periscono un terzo, un quarto ed un quinto volati in soccorso l'uno dell'altro. Non restava che un ultimo operaio, e anch'egli s'avanza, anch'egli sta per precipitarsi: per fortuna una donna che si trovava là e avea assistito, pazza di terrore e d'angoscia, all'inutile sacrificio, aggrappatasi alle sue vesti, riesce a trattenerlo sull'orlo dell'abisso. Ebbene, interrogato costui perchè così poco giudiziosamente volesse sacrificarsi, dal momento che a nulla sarebbe giovato, rispose semplicemente: « i miei compagni morivano; bisognava andare » [1]. Questa forma senza riflessione, incosciente, ma pur tanto sublime, in cui si manifesta il sentimento del dovere, è meno rara di quanto si possa credere; quello che diciamo eroismo, nelle sue più nobili manifestazioni, non è spesso che l'effetto dell'impulso improvviso, incosciente del dovere. Quante vite salvate così dalle acque, dagl'incendi, da pericoli d'ogni fatta! quante imprese generose compiute così in guerra! Perfino in qualche animale

[1] Vedi il fatto in Guyau, *Esquisse d'une Morale* ecc. p. 38.

superiore si può avere l'esempio di impulsi di questo genere. Non è molto si leggeva nei giornali di Roma di un cane, che con pericolo proprio riusciva a trarre a salvamento una giovane donna, che s'era gettata nel Tevere: ed è noto quanto racconta il Darwin [1] di un babuino che, incurante della propria vita, scendeva dalla montagna, dov'era al sicuro, si gettava in mezzo a una muta di cani per istrappar loro, come infatti strappò, un piccolo babuino di sei mesi che, aggredito da quelli, sarebbe stato sicuramente dilaniato.

Altre volte il sentimento del dovere non spinge, ma arresta violentemente; è come uno sprazzo di luce che illumina improvvisamente il viandante nelle tenebre della notte e lo avverte che ha sbagliato il cammino; è come la mistica visione che arresta S. Paolo sulla via di Damasco, o la voce del demone che suggerisce a Socrate da quali cose deva astenersi. Racconta il predicatore americano Parker che, bambino di quattro anni, vide un giorno, nell'acqua poco profonda d'uno stagno, una piccola tartaruga macchiettata, che si scaldava al sole e, abituato a vedere i suoi coetanei divertirsi a uccidere uccelli, scoiattoli ed altri piccoli animali, sebbene non l'avesse fatto mai egli stesso, alzava già il suo bastone per colpire la tartaruga; quand'ecco « qualche cosa arrestò il mio braccio, continua egli a raccontare, e intesi in me una voce chiara e forte che diceva: Ciò è male. Tutto sorpreso di questo sentimento nuovo, di questa potenza sconosciuta che, in me e mio malgrado, s'opponeva alle mie azioni, ritenni il mio bastone sospeso in aria, finchè avessi perduto di vista la tartaruga... Posso affermare che nessun avvenimento nella mia vita mi ha lasciato un'impressione così profonda e durevole » [2]. E lo Stuart Mill racconta nelle sue *Memorie*, che fu il *No* imperioso d'una voce interna che non poteva reprimere, che scompigliò ad un tratto le sue idee intorno alla felicità della vita, e gli ruppe ogni incanto e lo gettò in una tristezza cupa, in uno scoramento indefinito, da cui non dovea rialzarsi che dando

---

[1] *The descent of man*... t. I. cap. III.

[2] Vedi il fatto in Guyau, op. cit. p. 39-40.

un altro indirizzo ai suoi pensieri, un altro fine alla sua esistenza [1].

Ma Socrate più che altri ci offre esempii in abbondanza di queste improvvise inibizioni interiori, di queste brusche sospensioni di azioni già incominciate, o che si sta per incominciare. Narra egli stesso nell'Apologia che una cotal voce gli suonava dentro, la quale, ogni volta che si faceva sentire, lo disviava sempre da quello che era per fare, non lo spingeva mai [2]. E così egli non prendeva parte alla vita pubblica perchè quella tal voce glielo impediva [3]; e così egli stimava, dopo essere stato condannato, che non gli sarebbe venuto male nè dal processo, nè dalla condanna, perchè nè all'uscire di casa la mattina, nè quando era salito al tribunale, nè durante il discorso, checchè egli dicesse, quella voce gli si era opposta, mentre nel tempo passato gli si opponeva assai anche in circostanze affatto leggere, se mai fosse per fare alcuna cosa non bene [4]; e così di certi suoi scolari che s'erano allontanati da lui, alcuni egli accoglieva di nuovo in sua compagnia, altri no, secondo che la voce taceva o vietava [5]; e così finalmente, per tacere d'altri casi, quando s'era messo a pensare alla sua difesa, quella voce gli si era opposta; non voleva che ci pensasse; la difesa sarebbe venuta da se [6].

Che se poi noi consideriamo ciascuno di questi casi in cui la voce interna interveniva in Socrate ad impedirgli qualche cosa, e determiniamo di che natura essa fosse, e quali effetti il divieto producesse, vediamo che si tratta sempre di ciò che Socrate reputava suo dovere. Socrate che si disponeva a meditare, a studiare la sua difesa, ne

---

[1] Stuart Mill, *Mes Memoires*, p. 126-136.

[2] Plat. *Apologia* p. Stef. 31 D.

[3] *Apol.* ibid.

[4] *Apol.* p. 40 A, B.

[5] Plat. *Teeteto* p. Stef. 151 B, e Plat. *Alcib.* I. in principio p. Stef. 103 A, B.

[6] Xenoph. *Mem.* IV, 8. 5. Altri casi in cui la voce interna fa qualche divieto a Socrate vedi in Plat. *Fedr.* p. 242, B. *Eutidem.* p. 272. E. e in Senof. *Conv.* VIII, I. Ediz. Didot p. 673.

è impedito dalla voce interna, perchè a lui consapevole dell'innocenza sua, bastava esporre il vero, come gli veniva, senza fronzoli, senz'artificii: il cercare di commuovere col lenocinio della parola l'animo dei giudici, non era conforme a quell'alto ideale di giustizia ch'egli aveva nella mente, e avrebbe d'altra parte mostrato che non della sola verità, non della sola virtù egli era ricercatore, smentendo così ad un tratto tutta la sua vita passata. Socrate che poteva prender parte alla vita pubblica, ne è distolto dalla voce interna, perchè la vita pubblica l'avrebbe distratto da ciò ch'egli reputava ufficio suo, il risvegliare le coscienze, il richiamare ciascun cittadino a riflettere sopra se stesso. Mescolato alla vita pubblica, osserva il Bonghi, non avrebbe avuto nè modo, nè tempo di obbedire al comando datogli da Dio. D'altra parte è necessario, nota Socrate stesso nell'Apologia, che chi combatte per davvero a difesa del giusto, se vuol esser salvo almeno per poco, meni vita privata, non pubblica [1]. E dall'accettare o ripigliare alcuno a suo famigliare Socrate è distolto dalla voce interna, perchè quelli che non accettava una prima volta, o respingeva se accettati, erano nature disadatte per esercitarvi con efficacia l'opera sua, o già troppo corrotte per ritentare la prova con esse; il suo tempo che doveva essere speso tutto quanto nell'adempimento d'un dovere, non poteva perdersi in vani conati [2].

Ma a che andiamo raccogliendo i vari casi, diremo così, storici in cui il dovere si manifesta sotto la forma d'inibizione, di sospensione brusca, se ognuno di noi, si può dire, in qualche circostanza della sua vita, ha potuto sperimentare qualche cosa di simile? Ognuno di noi nei momenti di traviamento, o quando stava per traviare, ha avuto la sua voce interna che lo richiamava sulla retta via e gl'imponeva bruscamente di fermarsi: a ognuno di noi furono ripetute almeno una volta le solenni parole: Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti?

---

[1] Plat. *Apol.* p. Stef. 32 A.

[2] Vedi la bella lettera del Bonghi a Donna Emilia Peruzzi intorno al *Segno demonico di Socrate,* che precede la trad. dell'*Apologia.*

Ma nella massima parte dei casi il sentimento del dovere non si manifesta nè sotto la forma d'un impulso violento, nè sotto quella d' una subita sospensione: si manifesta invece sotto la forma d'una pressione interiore tranquilla, senza scatti improvvisi, quasi latente, sebbene ininterrotta, sebbene costante, durevole: in mancanza d'intensità, il sentimento del dovere ha per se questa volta il tempo, che è il più potente dei fattori.

È nota la dottrina, per tanti rispetti così originale del Darwin, intorno al sorgere della coscienza morale. Gl' istinti sociali sono nell'uomo e nell'animale insistenti, perenni; hanno per se tutto il passato, tutte le tendenze, tutte le abitudini accumulate lentamente per via di eredità. Or bene quest' istinti si possono trovare talora di fronte a qualche desiderio violento, come la fame, a qualche passione pure violenta, come la vendetta, l'amore, e così via: nel contrasto gli istinti sociali, meno forti, sono vinti da questi istinti individuali più forti, più prepotenti. Ma gl'istinti sociali sono durevoli, s'è detto prima; gl'istinti individuali invece, sebbene più forti, sono temporanei, intermittenti; quindi, saziata la fame, soddisfatta la vendetta o l'amore, si cancella anche il piacere nato da questa soddisfazione, e nulla più resta degli istinti individuali; mentre gl' istinti sociali, vivi ed indistruttibili, si fanno sempre sentire, e, perchè rimasti insoddisfatti, generano come un senso di malessere, di scontento. Questo scontento, questo malessere è già anche nell'animale; nell'uomo in cui l'intelligenza ha raggiunto un alto grado di svolgimento, nell'uomo che perciò riflette ai propri atti, e paragona alle esigenze degl' istinti sociali sempre vivi ed insistenti, e pur rimasti insoddisfatti, il piacere già cancellato degl' istinti individuali soddisfatti, questo sentimento, questo malessere diventa rimorso: il ricordo della disfatta subìta dagl' istinti sociali prende di necessità nell'uomo la forma del rimorso. « Nel momento dell'azione, scrive il Darwin, l'uomo è senza dubbio capace di seguire l'impulso più potente: ora, benchè quest'impulso possa spingerlo agli atti più nobili, lo spingerà più di frequente a soddisfare i suoi proprii desiderii a spese de' suoi simili. Ma dopo soddisfatti

così i suoi desiderii, allorquando paragonerà le sue impressioni passate e indebolite co' suoi istinti sociali più durevoli, il castigo verrà. L'uomo si sente allora malcontento di se stesso e prende la risoluzione, con maggiore o minor vigore, di agire altrimenti in avvenire. È questa la coscienza che guarda indietro e giudica le azioni passate ». « Un animale qualunque, scrive ancora il Darwin, fornito d'istinti sociali forti, acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, appena le sue facoltà intellettuali si fossero svolte così completamente o quasi così completamente come nell'uomo »[1]. Una rondine, che cedendo all'istinto della migrazione prepotente, sebbene temporaneo, abbandona i suoi nati, arrivata alla fine del suo lungo viaggio, cessato in lei l'istinto che l'ha spinta a partire, « quale rimorso non provverebbe se, fornita d'una grande attività mentale, non potesse sottrarsi a veder ripassare costantemente nel suo spirito l'imagine dei suoi piccoli che ha lasciato nel nord perire di fame e di freddo »[2]!

Il sentimento del dovere in quella sua terza forma di manifestarsi, di cui abbiamo parlato superiormente, è qualche cosa di simile all'istinto sociale del Darwin, sempre persistente e durevole, sempre agente nella stessa direzione, sebbene con vivacità inferiore ad altre tendenze temporanee, e causa sempre di rimorso ogni qualvolta sia stato comecchessia vinto e soffocato per un istante.

E anche questa persistenza del sentimento del dovere è uno dei fatti più notevoli della nostra vita spirituale; e anche il rimorso che ne è la naturale conseguenza, è cosa che colpisce l'imaginazione ed il cuore! Non sembra quasi sovrannaturale che il malfattore che cerca di sfuggire in tutti i modi la punizione degli uomini e vi riesce talvolta, non possa però sottrarsi al rimorso, e trovi così in se stesso quella punizione che sfugge, e vendichi così egli stesso, in qualche modo, il male che fa?

Ma non in questa forma sola, in tutte le sue forme il

---

[1] *The descent of man,* cap. III.

[2] Darwin, op. cit.

sentimento del dovere riveste per la coscienza riflessa un carattere mistico e religioso. Noi non riusciamo a renderci conto della subitaneità dell'impulso o dell'arresto, come non riusciamo a renderci conto della permanenza del sentimento e del conseguente rimorso; e perciò siamo indotti a una specie di rispetto religioso, quel rispetto religioso che si prova per tutto ciò che è profondo e forte ed ha un'origine che è, o pare a noi, misteriosa.

Nessuno pensa che si tratti di fenomeni naturali dovuti in gran parte alla trasmissione ereditaria, ai ricordi confusi dell'infanzia, al potere suggestivo d'un'idea: nessuno pensa che tutto si può spiegare naturalmente, anche i fenomeni che sembrano più inesplicabili; che per la scienza il mistero non esiste, o esiste soltanto finchè quella non sia in possesso dei mezzi necessarii a svelarlo. Sia pure che quei fenomeni siano naturali, sia pure che si possano spiegare e che la scienza s'industrii a spiegarli mostrando come sorgono, di quali fattori si compongono; ma intanto essi ci si presentano come in una specie di penombra; la luce che fa intorno ad essi la scienza, non vale a illuminarli interamente, qualche cosa di loro ci rimane velata, e noi di fronte ad essi ci troviamo come nella condizione di un viandante che entra in una foresta. La foresta è nota, si può dire, in ogni sua parte; nessun pericolo asconde d'insidie e di tradimenti; quasi giornalmente è percorsa da capo a fondo; e tuttavia quelle piante annose che alzano al cielo le loro cime e le intrecciano fra loro sì da impedire i raggi del sole, quelle ombre cupe che sembrano proteggere l'esecuzione di chi sa quali neri disegni, gli strani silenzi che solo interrompe lo stormire del vento tra le fronde, o il canto di qualche augello sconosciuto, gli mettono addosso un brivido come di paura, una specie di tremore, di orrore sacro, da cui non sa liberarsi.

Ecco perchè Socrate, che pure non era un uomo volgare, credeva la voce interna che gli vietava, non già venire dalla sua coscienza, dall'intimo fondo della sua persona, ma addirittura da Dio. Quel divieto interno improvviso, quel brusco ostacolo posto al suo operare proprio

quando ne era bisogno, cioè quando quell' operare non avrebbe corrisposto all'ideale di virtù che avea nella mente, era troppo inesplicabile per Socrate, perchè potesse credere che veniva da lui medesimo e non piuttosto dal di fuori. Fornito di spirito lucido, e di volontà salda, scrive il Bonghi, Socrate « non reputava umano e razionale, se non quello di cui l'uomo fosse in grado di rendere, colla sua ragione, perspicuamente conto a se stesso. Ora com'egli avesse posto a se l'ideale che s'era posto; come sino da fanciullo si fosse diretto alla meta, verso la quale non intermise mai di camminare, non gli era manifesto. Il perchè di questo suo fato lo trascendeva. Appunto nell' Apologia di Platone egli lo deriva da un cenno divino. Ora, l'ostacolo al fare gl'interveniva quando era per commettere un atto, che l'avrebbe sviato dall'attendere, più o meno, ad effettuare questo fato suo. Era naturale quindi, che quest' ostacolo gli apparisse divino » [1]. Il demone Socratico, che da alcuni fu considerato troppo leggermente come segno d'una mente non sana, mentre si spiega benissimo colla profonda religiosità di Socrate, colla sua stessa filosofia, col pensiero e coll'abitudine religiosa dei tempi nei quali viveva, è uno degli esempii più notevoli del presentarsi il sentimento del dovere rivestito di un carattere sacro e religioso, perfino agli uomini cui non fa difetto mente acuta e ingegno largo e comprensivo.

E se a un uomo come Socrate appariva divino quel subitaneo abbandono d'un atto, appena pensato, che per relazioni anche lontane avesse contraddetto quel concetto di virtù e d'onestà ch'egli avea nella mente; se un uomo come Socrate credeva seriamente all'intervento della divinità in cose che riguardano il modo in cui ci si deve comportare nella vita; qual meraviglia se anche la massa degli uomini vede qualche cosa di divino in tutti quegli atti in cui sia in gioco comecchessia il dovere, inesplicabili per lei, perchè muovono dalle profondità più oscure e inesplorate del nostro essere? Forse, chi sa, la credenza nell' angelo

---

[1] Vedi lettera citata.

custode, la credenza in un angelo buono, che fin dai primi anni ci è posto accanto da Dio, e che ci illumina, ci custodisce, ci regge e governa, non è che la conseguenza di questa, dirò così, apoteosi del dovere, di questa tendenza dello spirito umano a vedere nei fenomeni morali un che di mistico e religioso: l'angelo custode non è forse che il dovere che s'è identificato con un dio, che ha assunto persona di dio: le religioni, si sa, traggono partito da ciò che è nell'intimo fondo dell'anima umana, o, meglio, sono la manifestazione, l'estrinsecazione di quest'intimo fondo. E non sarebbe il solo esempio questo d'un fenomeno morale divinizzato. Che cosa sono in fatti quelle terribili Erinni, nate dal sangue di Urano mutilato da Crono suo figlio [1], che perseguitano chi uccide, chi spergiura, chi viola l'ospitalità, chi nega protezione e accoglienza ai supplici, ai mendichi, chi manca di rispetto e fa oltraggio ai genitori, insomma chi si macchia comecchessia d'una colpa [2]? Che cosa sono quelle tetre divinità, figlie della Notte e delle Tenebre [3], che ad Edipo uccisore del padre e marito della madre non danno tregua un istante, e gli accumulano attorno sventure d'ogni fatta, finchè, cieco, incurvato sotto il peso degli anni e del dolore, esule dalla patria, accompagnato dalla sola figliuola Antigone, a Colono, per una stretta fenditura del terreno, scende nel profondo dov'esse hanno sede e più non ritorna alla luce [4]? Che cosa sono quelle figure abbominande mostruose, donne non già, ma Gorgoni piuttosto ed Arpie, coperte di lunghe vesti nere, con cintura rosseggiante di sangue, con serpenti per capelli, occhi sanguigni, lingua sporgente dalla bocca, in atto di digrignare i denti, che il matricida Oreste inseguono, come muta di cani una fiera, per succhiargli il sangue delle vene e spegner la sete nella fiera bevanda, per trarlo, spolpato e dissanguato, vivo ancora, tra gli estinti a soddisfare le pene

---

[1] Esiod. *Teogonia*, 185.

[2] Om. *Il.* XXI, 412, IX, 561, sg. XIX, 259-260; Od. XI, 270-279, XVII, 475; Esiod. *Op.* 803, sg.

[3] Vedi Eschilo *Eumenidi* 321 e Sofocle *Edip. Colon.* 40, 106.

[4] Vedi specialmente l'*Edipo a Colono* di Sofocle.

del matricidio; che, fin nel tempio di Atena, non gli lasciano pace, e gli cantano un orribile canto, che agghiaccia di terrore, ispira delirio, demenza, lega i sensi, e sugge e distrugge la vita [1]? Sono semplici invenzioni di poeti, o non han radice piuttosto nella fede e nel culto del popolo? non sono piuttosto i rimorsi della coscienza, che hanno assunto persona, e, per quel che d'inesplicabile e di misterioso onde sono distinti, persona di divinità?

Anche il diavolo è in fondo la personificazione di altri fenomeni morali: il male, nelle sue radici, è tanto misterioso e profondo quanto il bene, e nessuna meraviglia perciò se anch'esso ha avuto la sua apoteosi, se è diventato un genio, uno spirito che tende agli uomini mille insidie per indurli a mal fare e trarli a perdizione.

XXVIII

Che se è così, se c'è veramente nello spirito umano tale tendenza a vedere qualche cosa di mistico e religioso nei fenomeni morali in generale, e nel sentimento del dovere in particolare, perchè non tenerne conto nello spiegare la coscienza e l'obbligazione? Non si tratta forse di un fatto eguale a tanti altri? e come può per conseguenza il Positivismo trascurarlo? Si dirà che a quella tendenza nulla corrisponde di reale? che è una chimera, un'illusione, di cui è bene liberare lo spirito? Ma pure, quando al sentimento del dovere si annetta l'idea della sua origine divina, d'un carattere mistico e religioso ch'esso riveste, quest'idea non rimane senza effetto, essa diventa una forza e agisce come forza nella vita pratica. Anche se effettivamente il soprannaturale nulla avesse che fare coi fenomeni morali, non se ne potrebbe però trascurare l'efficacia, almeno come idea, come credenza, come suggestione subbiettiva. La suggestione

---

[1] Vedi le *Eumenidi* di Eschilo; tutto quanto noi diciamo nel testo è tratto da Eschilo.

del sovrannaturale, del divino, è una delle più potenti, e non mancherebbero sicuramente gli esempii a provarlo. Se la parola d'un uomo pronunciata con tono d'autorità e d'imperio, può divenire per un altr'uomo un comando che ad ogni costo sarà eseguito, come potrà la parola che si crede d'un essere sovrumano e che si sente, per così dire, risuonare nelle voci stesse del cielo, non trasformarsi in una suggestione irresistibile?

Fa meraviglia come lo Spencer che nella sua teorica dell' « *Inconoscibile* » è andato tanto lontano; che ha ammesso l' « *Inconoscibile* » esser dato nella nostra coscienza, non solamente come una possibilità problematica, ma come una vera realtà, come una « realtà assoluta » [1], abbia poi trascurato di far posto nella sua morale alla coscienza di questa realtà; e non si sia domandato se l'idea, che c'è nella coscienza, dell' « *Inconoscibile* » non possa, come idea, esercitare almeno un'influenza restrittiva e limitativa sui motivi sensibili. O la metafisica dell'evoluzionismo, osserva il Fouillée a questo punto, o la sua morale è in difetto nello Spencer; certo è che l'una non quadra coll'altra [2]. Idee inerti non ci sono nella coscienza; e quando un'idea, anche erronea, anche non corrispondente alla realtà, appare comecchessia a questa coscienza e la riscalda, la illumina, non può rimanere senza effetto pratico. Nel caso nostro poi l'idea dell' « *Inconoscibile* » corrisponde alla realtà quanto nessun'altra mai, secondo lo Spencer: come dovrà dunque non avere efficacia nella vita? Ma anzi è questo grande, questo immenso « *Inconoscibile* » che col prestigio che gli viene dal mistero in cui s'asconde, esercita come idea, come sentimento almeno, la maggiore efficacia sulle cose umane.

---

[1] Ecco le parole dello Spencer a proposito dell'*Inconoscibile:* « Benchè non si possa conoscere l'assoluto in nessuna maniera e in nessun grado, se si prende la parola *conoscere* nel senso stretto, vediamo tuttavia che l'esistenza dell'assoluto è un dato necessario della coscienza; che, finchè la coscienza dura, non possiamo un solo istante sbarazzarci di questo dato, e che quindi la *credenza* che ha il suo fondamento in esso, ha una certezza superiore a tutte le altre ». *Premiers Principes*, p. 164; trad. Cazelles.

[2] *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, Preface p. III.

È inutile illudersi; la morale non è tutta scienza positiva: è doloroso forse confessar ciò in tanta luce di scienza ma è la verità. La morale risulta di due parti, una parte psicologica e fisiologica, e una parte pratica e propriamente morale. La prima si risolve nell'analisi dei fatti morali, e può e deve essere trattata scientificamente, con criterii strettamente positivi. La seconda non analizza, non esplica; comanda invece e consiglia; non ha a suo oggetto il passato già determinato, ma piuttosto l'avvenire ancora indeterminato, non studia come i fatti si sono prodotti, ma invece come dovranno prodursi: a quali criterii si atterrà adunque? Gli utilitarii e gli evoluzionisti inglesi hanno trattato in modo mirabile la parte psicologica e fisiologica, facendo un'analisi larga e profonda dell'idee e dei sentimenti morali: tolta qualche lacuna e qualche inesattezza, questa parte, che è la parte scientifica, si può considerare come perfetta. Ma passando dalla parte scientifica alla parte pratica, con qual criterio hanno cercato di far prevalere, nella condotta, la regola dell'utilità generale su quella dell'utilità individuale, con qual criterio hanno preferito, come principio d'azione, l'istinto sociale all'istinto individuale? Scientificamente hanno lo stesso valore e l'utilità generale e l'utilità individuale, e l'istinto sociale e l'istinto individuale: si tratta in ogni caso di fatti, e come fatti non hanno maggior valore gli uni degli altri. Dirò anzi che l'utilità individuale e l'istinto individuale l'uomo sente e intende più facilmente, e non capirà proprio perchè, se non ci sono altre considerazioni, egli *debba*, quando opera, contrariare queste sue tendenze, o, se non contrariarle, subordinarle almeno ad altre tendenze che meno sente e meno intende. La scuola inglese parla di obbligazione, di dovere; l'uomo *deve* operare per il bene comune, l'uomo non *deve* essere egoista; e rimprovera chi non opera come *dovrebbe* operare, e non rifinisce di lodare chi opera come *deve*. Ma per chi ha gli occhi fissi solamente sui fenomeni della natura, che significato ha la parola *dovere?* È assurdo domandare ciò che *dev'* essere la natura, come sarebbe assurdo domandare quali sono le proprietà che *deve* avere il circolo. Ciò che possiamo legit-

timamente domandarci qui è questo soltanto: che cosa avviene nella natura, come in rispetto al circolo questo solo possiamo domandarci; quali siano le sue proprietà [1]. Si dirà che è la stessa natura che produce il sentimento del dovere, inspirando, ad esempio, nei genitori la sollecitudine pei loro figli, facendo che l'uomo generoso si sacrifichi pel bene del prossimo? Ma la natura che produce genitori amanti dei loro figli, ne produce anche di quelli che non se ne curano affatto; la natura che produce l'uomo generoso, disposto al sacrificio, produce anche l'egoista, produce perfino chi odia i suoi simili, chi si compiace di far loro del male. E allora perchè sarà *doveroso* operare in un senso piuttosto che in un altro? Forse perchè, operando come vorrebbe l'egoismo, la razza umana a poco a poco sparirebbe? Ma che importa all'egoista della razza umana? Purch'egli sia salvo, periscano tutti.

Non si vede adunque come un uomo, che non può impedirsi d'essere o non essere quello che è, che non agisce che in virtù d'un impulso naturale, possa ragionevolmente esser tenuto a fare o non fare una cosa; non si vede come, non operando egli in ultimo che per soddisfare i suoi desiderii, possa ragionevolmente sacrificarsi pel vantaggio degli altri [2]. Bisognerebbe a tal uopo provare che tra l'interesse individuale e l'interesse generale c'è, in ogni caso, armonia perfetta, e che, facendo il bene degli altri, si fa in ultimo il bene proprio. Ma può la scienza della morale provare ciò, o non è invece costretta a mettere in rilievo le frequenti e insanabili contraddizioni appunto tra l'interesse individuale e l'interesse generale? Nel mondo visibile e tangibile che la scienza studia, il disinteresse, la devozione sono ingiustificabili: il Bentham diceva giustamente, con logica che altri non hanno imitato, che il disinteresse e la devozione veri

---

[1] Vedi la critica di M. I. Llewelyn Davies nella Rivista inglese « *The Guardian* » del 16 Luglio 1890 contro i primi cinque capitoli della *Iustice* dello Spencer comparsi nella *Nineteenth Century*. Cfr. Spencer *Iustice*, Appendice C (Il motivo morale).

[2] Vedi nella Rivista *The Guardian* una lettera del Davies allo Spencer, del 28 Luglio 1890. Cfr. Spencer *Iustice Appendice* C citata.

sono, come le spese improduttive, degni di biasimo in economia morale e proprii soltanto di uomini dissennati.

Come adunque raccomandare nella pratica il disinteresse e la devozione? Forse perchè il disinteresse e la devozione s'impongono alla nostra ammirazione, e rappresentano l'attuazione del più splendido ideale morale? Ma allora si confessi che criterii ben diversi dagli scientifici guidano gli uomini nella pratica; allora si confessi che la pratica non si fonda sui fatti, che non dai fatti sono tratte le regole di condotta, e che la morale in questa parte non è scienza; dal momento che non cura le contraddizioni e tira diritto come se non esistessero. Le contraddizioni, anche una sola, sono la rovina della scienza e la morale nella sua parte pratica si fonda sovra una contraddizione!

Lo Spencer paragona la morale all'astronomia; ma nella morale, osserva il Guyau, è l'astronomo stesso che deve regolare il movimento degli astri e indicar loro la via; e per di più questi astri sono esseri coscienti e intelligenti, che non obbediscono alla cieca; bisogna dimostrar loro che la via indicata è la migliore non solamente per la società, ma per loro stessi [1]. Come fare ciò? Non apparisce come infinitamente più complicata d'ogni altra una tale scienza che abbraccia l'avvenire dell'umanità e dell'individuo; non oltrepassa anzi addirittura, almeno nelle condizioni presenti, la portata dello spirito umano?

C'è adunque di necessità una parte metafisica nella morale, una parte che non può essere trattata con criterii puramente positivi e scientifici. Se tutto in morale fosse questione di sapere positivo, di pura scienza, ci regoleremmo sempre in maniera infallibile: non avremmo che a perfezionare la nostra scienza, per perfezionarne successivamente le applicazioni; tutte le oscillazioni, le titubanze, le contraddizioni sparirebbero. Invece quanto siamo lontani da questo ideale!

Le inclinazioni e le idee scientifiche, osserva a questo luogo il Fouillée, date dalla psicologia e dalla cosmologia,

---

[1] *Morale anglaise contemporaine, Introduction a la critique,* p. 187.

non esauriscono tutto il contenuto della morale. La scienza stessa positiva finisce col dimostrare che v'ha un ultimo problema ch'essa non può risolvere, e che deve risolvere la pratica, il problema morale: al punto in cui cessano le idee dimostrabili o verificabili, al punto in cui cessa la scienza propriamente detta, psicologica o cosmologica, è adunque ben necessario che si faccia intervenire l'ipotesi metafisica. La scuola inglese ha negletto ciò. « La dottrina dell'evoluzione professa d'attenersi alle *basi positive della morale,* non ostante i problemi d'ogni sorta sui destini dell'individuo, della società, del mondo in faccia ai quali conduce lo spirito; e dimentica i *fondamenti metafisici* della scienza dei costumi. Perciò lascia il pensiero e la volontà di fronte a un'antinomia non risoluta, quella della felicità individuale e della felicità generale, della sensibilità che riconduce tutto all'individuo, e dell'intelligenza che si sforza di concepire tutto indipendentemente dagl'individui. Eppure la moralità consiste essenzialmente nel partito che si prende di fronte a quest'alternativa. La scuola inglese ha dunque studiato i *costumi* e lasciato la *moralità* propriamente detta nell'indeterminazione » [1].

Non c'è rimedio; finchè resta pel nostro spirito ma « *Inconoscibile* » qualunque, la pratica ne subirà sempre l'influenza, e l'elemento metafisico non potrà mai mancare nella morale. Finchè il problema dell'essere non sarà risoluto, finchè la scienza non avrà detto, nè sarà tanto facile, l'ultima parola intorno all'*Inconoscibile,* questo non si potrà sbandire dalle nostre azioni, perchè rimarrà in fondo al nostro pensiero; questo permetterà anche all'agente morale, in faccia alle antinomie pratiche che gli presenta la società attuale, di passar oltre e d'agire come se esse non esistessero; questo farà apparire nobile, elevato, superbamente elevato, il disinteresse, e indurrà negli animi la persuasione che si deve operare per esso, sebbene non abbia alcuna giustificazione nella realtà; questo spiegherà, in

[1] Così chiude il Fouillée la sua critica alla Morale evoluzionista. Vedi *Critique etc.* p. 35-36.

qualche modo, quello che altrimenti rimarrebbe inesplicabile, come mai certi sentimenti, quelli che lo Spencer chiama sentimenti complessi, ideali, in sommo grado rappresentativi, abbiano maggior autorità d'altri sentimenti, che sono meno ideali e meno rappresentativi, i sentimenti primitivi e semplici; questo darà un significato e un valore a quello che diversamente non l'avrebbe, il motivo morale; questo insomma giustificherà il dovere e ne sarà il fondamento vero.

Lo Spencer ha un bel dire che il motivo morale si fonda sulla *natura delle cose,* che riguarda non gli effetti estrinseci, accidentali delle azioni, ma i loro effetti intrinseci, necessarii, quelli che per la natura stessa delle cose derivano da esse: ma *in rerum natura* ha valore tanto il bene quanto il male, tanto il motivo morale, quanto il motivo immorale; *in rerum natura* sono giustificate egualmente la moralità e l'immoralità, dal momento che sono fatti e l'una e l'altra.

La morale adunque, nella sua parte più elevata, ha per principio e per oggetto proprio l'al di là della scienza, proprio l'« *Inconoscibile* »; e lo Spencer ha avuto torto di relegare quest'« *Inconoscibile* » al di fuori del nostro universo, ben lungi e ben alto. L'« *Inconoscibile* » non è veramente così lungi da noi, che non crediamo di avvertirne bene spesso la presenza nel fondo del nostro pensiero e della nostra coscienza; questo grande ignoto agisce su di noi come quegli astri invisibili al telescopio, che dalle profondità inesplorate dello spazio in cui si trovano, fanno sentire la loro azione negli spazii esplorati, sugli astri visibili, perturbandone l'orbita; agisce su di noi, come Nettuno agisce su Urano, sconvolgendone e deviandone i movimenti. Gli sconvolgimenti di Urano, le anomalie dei suoi movimenti hanno indotto Leverrier a ricercarne la causa sconosciuta, onde le osservazioni geniali che approdarono alla scoperta di Nettuno: perchè non dovranno allo stesso modo le perturbazioni che si producono nelle azioni umane, le deviazioni onde queste escono fuori della linea degl'interessi e degl'istinti, venire attribuite a una causa non conosciuta, a una causa misteriosa ancora, allo stesso « *Inconoscibile* » che incomincerebbe così a svelare come un lembo del mistero in

cui s'asconde, dal momento che se ne conoscessero alcuni effetti? Lo Spencer non curando la possibile azione dell'« *Inconoscibile* » sulle cose umane, mentre ne ha ammesso l'esistenza ha fatto in morale come chi in astronomia non s'occupasse che degli astri visibili, e trascurasse interamente lo studio, sia pure indiretto, di quegli astri che l'occhiò non può cogliere attraverso l'immensità dello spazio [1]. Forsechè quegli astri che non si vedono, esercitano meno la loro azione sugli altri? Forsechè non esiste la forza di gravità per essi? E anche l'« *Inconoscibile* » ha una sua forza di gravità speciale, tanto più poderosa e decisiva ch'essa si esercita non già sulla materia bruta, ma sovra esseri dotati d'intelligenza e di sentimento, che non ne ricevono perciò passivamente l'azione, ma la moltiplicano, la centuplicano, per così dire, anche per quel che di misterioso e d'oscuro ond'è accompagnata.

S'è detto della metafisica ch'è una poesia per quel suo carattere di trascendenza, di idealità, onde non ha alcuna parentela coi fatti; per quel suo mondo fantastico di formule, di leggi, d'astrazioni, ove domina solo l'impalpabile, l'invisibile, ove dominano i principii di tutte le cose, le Madri del secondo Faust « che troneggiano nell'infinito eternamente solitarie, cinte la testa delle imagini della vita, attive, ma senza vita »; s'è detto che la metafisica e l'alta poesia si toccano, si confondono qualche volta, costituiscono un solo tutto, come nel Paradiso di Dante e nel secondo Faust di Goethe; e un grande poeta, l'Heine, scriveva del più arido dei metafisici, lo Spinoza: « la lettura dello Spinoza ci colpisce come l'aspetto della grande natura nella sua calma vivente: è una foresta di pensieri alti come il cielo, le cui cime fiorite s'agitano in movimenti andulatori, mentre i loro tronchi ben fermi affondano le loro radici nella terra eterna: si sente nei suoi scritti spirare un soffio che vi commuove in una maniera indefinibile; si crede respirare l'aria dell'avvenire » [2].

---

[1] Vedi quest'idea in Guyau, *Morale anglaise*, p. 200-201.

[2] Cfr. Ribot, *Psychologie anglaise contemporaine*. Introduction, p. 18-20

Quello che s'è detto della metafisica, si potrebbe, e a maggior ragione, dire della morale. Anche la morale, nella sua parte pratica, è poesia, è arte in generale. Come l'arte non s'arresta ai fatti, ma cerca qualche cosa sotto i fatti, al di là dei fatti, e crea un mondo più bello, più armonioso del nostro; come l'arte aspira all'infinito, e trascina gli uomini col miraggio dell'ideale, col fascino dell'ignoto, di cui scopre a mano a mano l'aspetto radioso; e così la morale oltrepassa i fatti e appunta nell'ignoto i suoi sforzi, creando un mondo ideale, in cui sono appianate le contraddizioni di questo. Tirteo eccitava i combattenti, invocando le imagini degli dei, della gloria e della patria; il moralista eccita gli animi presentando loro l'austera figura del dovere. Per sacrificarsi quando la salute degli altri lo esige, bisogna cullarsi in qualche grande idea, cantare a se una musica arcana; coll'orecchio pieno di musica e il cuore d'armonia, si dimentica se stessi, si dimentica il mondo reale, e si compie in pace il sacrificio del dovere. [1].

La scuola inglese ha adunque negletto il punto in cui la morale, l'arte, la metafisica non fanno che uno [2]: colla pretesa di tutto trattare scientificamente, anche quello che, ora almeno, non si presta a una trattazione scientifica, è venuta meno alla scienza.

XXIX

Non facendo posto nella morale all'« *Inconoscibile* » lo Spencer contava di non oltrepassare i limiti di quel naturalismo entro i quali s'era proposto di rimanere. L'« *Inconoscibile* », per quanto parte integrante del suo sistema, introdotto comecchessia nella morale, anche di straforo, avrebbe contraddetto a quel suo proposito, così chiaramente manifestato nella prefazione ai « *Data of Ethics* »,

---

[1] Guyau, op. cit. p. 188.

[2] Fouillée, op. cit. p. 35.

di dare una base scientifica ai principii del giusto e dell'ingiusto nella condotta, di secolarizzare la morale, di contrapporre alla morale religiosa, soprannaturale, una morale naturale, laica, positiva [1]. L'« *Inconoscibile* » è per lo Spencer il fondamento stesso della religione; la religione consiste per lui, in qualche modo, nel mantenere sempre elevato nella nostra coscienza un altare a questo Dio ignoto [2]: come adunque far posto ad esso nella morale, se questa nulla deve avere che fare colla religione?

Ma l'« *Inconoscibile* », cacciato da una parte, fa capolino dall'altra; e il naturalismo che non si voleva oltrepassare, è in realtà oltrepassato là dove lo Spencer parla d'una società ideale e d'una morale ideale assoluta, di leggi morali fisse e permanenti, d'un'obbligazione morale che andrà a mano a mano scomparendo, quanto più l'uomo s'accosterà allo stato ideale. Queste proposizioni, ed altre simili a queste, sono ben lontane da quello spirito scientifico eminentemente positivo, da cui lo Spencer professa di non dipartirsi; sono ben lontane da quei dati di fatto, al di fuori dei quali pare non vi deva essere salute; il naturalismo è qui battuto in breccia, e si fa largo per contro all'ipotesi metafisica e all'« *Inconoscibile* ». Certo, lo Spencer mentre larga e comprensiva se altra mai, non poteva stare rinchiuso entro le strettoie di un sistema; nè noi intendiamo condannarlo per avere superato i limiti angusti del naturalismo: ma da premesse esclusivamente naturalistiche come poteva arrivare alle conseguenze a cui è arrivato?

E prima di tutto come giustificare quello stato ideale in cui l'umanità avrà raggiunto il suo apogeo, la massima perfezione; in cui egoismo e altruismo comporranno l'eterna

---

[1] My ultimate purpose..... has been that of finding for the principles of right and wrong in conduct at large, a scientific basis..... Now that moral injunctions are losing the authority giwen by their supposed sacred origin, the secularization of morals is becoming imperative. *The Data of Ethics*, Preface VII, VIII.

[2] Vedi il primo e il secondo capitolo « *Religione e Scienza* » e « *Ultime idee della Religione* » della prima parte dei *Primi Principii* » che ha per titolo « L'*Inconoscibile* ».

contesa, e gli altri avranno cura di noi come noi degli altri; in cui l'ingerenza e l'autorità dello stato saranno distrutte, e l'individuo godrà della massima libertà ed indipendenza; in cui il costringimento e la forza saranno un non senso, essendo divenuto per tutti naturale e spontaneo l'adempimento dei doveri e il rispetto dei diritti? Che questo stato si presenti come un ideale, sta bene, come sta bene che a tale ideale si cerchi di far accostare successivamente l'umanità: ma potrà l'umanità, sia pure in un tempo lontano, raggiungere effettivamente questo stato? Ciò non è compatibile colla legge dell'evoluzione. La legge dell'evoluzione non permette neanche di concepire uno stato in cui l'umanità avrà quiete e riposo: l'evoluzione ad uno stato, per quanto perfetto, ne fa succedere un altro più perfetto ancora, e a questo un altro, e così all'infinito. Se il grado di vita si fa successivamente più elevato, se il tipo sociale diventa più complesso, più elevate e complesse condizioni d'esistenza si devono produrre in correlazione; e queste più elevate e complesse condizioni d'esistenza produrranno pure in correlazione nuovi tipi di vita individuale e sociale; sicchè non è possibile assegnare un limite qualsivoglia all'evoluzione, nè chiudere in qualche modo entro confini determinati e sicuri l'avvenire.

D'altra parte questo progresso indefinito dell'umanità, questo processo di successivo adattamento, di successiva conformità alla legge della giustizia, donde una piena libertà dell'individuo e una piena felicità, in un futuro più o meno lontano, non è provato dai fatti, non è provato dalla storia, quando venga considerata non già sotto un aspetto universale, quasi fosse un processo unico e lineare, ma in rapporto ai varii gruppi sociali. La storia del passato, e anche del presente, ci ammaestra che non si può parlare che arbitrariamente del progresso continuo dell'umanità: la storia ci ammaestra che, se ci sono delle società progredite e dei momenti storici progressivi, ci sono anche delle società e dei momenti storici che non sono tali; che nell'umanità, presa nel suo complesso, accanto alle corse sono le fermate, accanto al progresso il regresso: la dottrina

dei corsi e ricorsi storici non è priva affatto di fondamento come alcuni hanno sostenuto.

Lo Spencer a conferma della sua dottrina si limita a mettere assieme alcuni fatti, scegliendoli qua e là nell'etnografia e nella storia. Ma l'induzione dovea avere una base ben più ampia; altrimenti si potrebbe dire, quello che del resto è la verità, che lo Spencer ha voluto che l'esperienza confermasse ad ogni costo quello ch'egli ha trovato in via deduttiva [1].

L'ipotesi dell'evoluzione, che vale quanto dire la legge del processo cosmico universale, il differenziarsi successivo di ciò che prima era omogeneo, il passaggio successivo dall'omogeneo all'eterogeneo, conduceva deduttivamente alla conclusione d'uno stato ideale che l'umanità raggiungerà un giorno. Or bene questa conclusione dovea trovare la sua riprova nell'esperienza; ma, confessiamolo, l'esperienza, a cui è ricorso lo Spencer, non è bastata, nè poteva bastare allo scopo. E non è a dire che l'indagine storica sia elemento secondario e quasi avventizio della teoria filosofica: la teoria filosofica in questo caso massimamente in cui riguarda l'avvenire dell'umanità, o si fonda sulla storia del passato, o non ha valore; in questo caso l'indagine storica è parte principalissima ed integrante della teoria filosofica.

E se l'esperienza del passato mostra, se non proprio impossibile, dubbio assai e contestabile l'avvento d'un'umamità ideale, che cosa dovremo dire della morale assoluta, della morale ideale, che in fondo deriva da quella, essendo essa, secondo lo Spencer, il codice di condotta che formula il modo di vivere dell'uomo completamente adatto in una società completamente sviluppata? Le prescrizioni di questo codice, scrive lo Spencer, vanno considerate come tipo assoluto del bene, in opposizione alle prescrizioni della morale relativa che sono bene soltanto relativamente; questo codice, come un sistema di condotta ideale, deve servir di tipo per

[1] Cfr. lo studio di Icilio Vanni sul *Sistema etico-giuridico* di H. Spencer preposto alla traduzione italiana della *Giustizia* p. XXXV.

guidarci e aiutarci nel risolvere, per quanto è possibile, i problemi della condotta reale [1].

Morale assoluta, morale relativa! Ma nel mondo dei fatti la morale è tutta relativa, nel mondo dei fatti è un non senso parlare di qualche cosa d'assoluto; l'unica cosa assoluta è lo stesso divenire, lo stesso trasformarsi incessante di tutto. Chi ammette l'assoluto sotto qualunque forma, oltrepassa con ciò stesso la cerchia dei fatti, dei dati positivi; chi ammette l'assoluto è già nel dominio della metafisica, dell'*Inconoscibile*.

È ben vero che lo Spencer cerca di giustificare in qualche modo alla luce dei fatti la sua morale assoluta, dicendo che « bene assoluto, giusto assoluto, nella condotta, può esser solamente quello che produce un piacere puro, un piacere che non è mescolato a dolore dovecchessia, e che la condotta che produce un qualche male non può essere assolutamente buona » [2]; sicchè niente di mistico e trascendente in questo suo concetto dell'assoluto. Ma aggiunge anche poi che « nella condotta in generale che comprende i rapporti dell'uomo con se stesso, colla sua famiglia, coi suoi amici, coi suoi debitori e creditori, col pubblico, qualunque modo d'operare si scelga di preferenza, arreca sempre qua o là qualche dolore, il quale, dovendosi detrarre dal piacere ottenuto, fa sì che quel modo d'operare non sia assolutamente buono » [3].

Il buono assoluto adunque e conseguentemente la morale assoluta non sarebbero di questo mondo: il buono assoluto e la morale assoluta non sono qualche cosa di trascendente, è vero, ma richiedono per attuarsi condizioni tali che la realtà non pare disposta a concedere; il piacere puro, il piacere che non sia mescolato a qualche elemento di dolore,

---

[1] *The Data of Ethics,* p. 275; trad. ital. p. 333-334.

[2] *The Data of Ethics,* p. 261; trad. ital. p. 316.

« The absolutely good, the absolutely right, in conduct, can be that only which produces pure pleasure-pleasure unalloyed with pain anywhere... and conduct which inflicts any evil cannot be absolutely good ».

[3] Op. cit. testo inglese p. 268; trad. ital. p. 324.

non esiste in realtà; il buono assoluto e la morale assoluta sono adunque in ogni modo contraddetti dai fatti.

Ma nella sua teorica della morale assoluta lo Spencer non può sfuggire anche ad altre difficoltà.

Per una parte egli sostiene che l'uomo ideale, l'uomo moralmente perfetto non può neanche vivere in una società che non sia egualmente perfetta. « È impossibile, egli scrive, la coesistenza d'un uomo perfetto e d'una società imperfetta »; « l'uomo ideale presuppone uno stato sociale ideale, e solo quando coesistono, può esistere quella condotta ideale che la Morale assoluta deve formulare »; « è necessaria una certa omogeneità fra la condotta di un membro della società e la condotta di tutti gli altri »; « un modo d'operare assolutamente diverso dal modo d'operare prevalente, non può continuare con successo, e conduce inevitabilmente alla morte di chi opera, o dei suoi discendenti, o insieme alla morte dell'uno e degli altri » [1]. Per l'altra parte egli sostiene anche che la Morale relativa, la Morale propria dell'umanità com'è, non come dovrebbe essere, dell'umanità ancora in via di transizione, « deve prendere come tipo la Morale assoluta per valutare le divergenze dal bene o i gradi del male » [2]; sostiene quindi ch'è necessario conformarsi alla Morale assoluta anche in condizioni sociali imperfette, quali sono le presenti.

Come conciliare le due contrarie affermazioni? Bisognerebbe che tutta la società fosse come vuole la Morale assoluta, fosse cioè una società ideale, perchè il conformarsi ai suoi precetti non riuscisse in ogni caso dannoso, perchè non si creasse una sproporzione fra l'operare di uno, o di pochi, e l'operare dei più, e non si avessero quindi i mali che da questa sproporzione derivano, e che lo Spencer mette in rilievo. Nella società presente, lontana com'è da quel tipo ideale che vagheggia nella sua mente lo Spencer, non è possibile che l'attuazione d'una morale relativa alle sue condizioni, d'una morale imperfetta: affermare come propria

---

1 *The Data of Ethics,* p. 279-280; trad. ital. p. 339-340.

2 Op. cit. p. 280; trad. ital. p. 340.

di condizioni sociali ideali e perciò affatto diverse dalle nostre, la morale assoluta, e poi assumerla, e largamente, a regola anche di queste, è contradditorio; è proprio aspettarci che un fanciullo di tipo inglese sia generato fra i negri, il che pure lo Spencer afferma impossibile [1].

Ben a ragione il Sidgvvick, facendo la critica di questa dottrina, scriveva che il moralista ha per iscopo di ricercare « ciò che deve esser fatto nel mondo in cui viviamo, allo stesso modo che all'astronomo bisogna conoscere l'attuale movimento degli astri e le sue cause » [2].

A che preoccuparci di un mondo che non è il nostro, nè potrà mai diventare il nostro? Occupiamoci invece del mondo nostro, proponiamogli un ideale attuabile, vediamo che cosa si debba fare in esso per renderlo successivamente migliore.

Lo Spencer paragona la morale assoluta, la morale ideale, alla meccanica astratta, razionale, che s'occupa solo di casi ideali, che prescinde dai casi concreti che presentano tutte le complicazioni dell'attrito, della plasticità, della resistenza, del volume, delle dimensioni e così via; che risulta insomma di verità ideali; e aggiunge che, come la meccanica ideale diventa poi meccanica applicata, s'applica cioè ai casi reali, modificandosi in questa applicazione le leggi ideali secondo le esigenze varie della realtà, secondo le circostanze accidentali dei casi concreti, (la legge, ad esempio, che riguarda il moto dei proiettili, determinata idealmente come se questi si muovessero nel vuoto, si modifica poi nei singoli casi, tenuto conto della resistenza dell'aria); così la morale ideale, assoluta, formulata dapprima col trascurare tutti gli accidenti che complicano i fenomeni e col tener conto della buona condotta in generale, astrazion fatta dalle condizioni speciali che hanno per effetto di oscurare il problema, si applica ai casi di questo nostro stato di transizione, acconciandosi

---

[1] *The data of Ethics*, p. 280. As wel might we expect a child of English type to be born among Negroes, as expect that among the organically immoral, one who is organically moral will arise.

[2] *Methods of Ethics,* p. 19; II ediz.

in qualche modo agli attriti d'una vita incompleta e all'imperfezione della natura umana qual è presentemente [1].

Vede ancora lo Spencer un'analogia fra la morale assoluta e l'astronomia. L'astronomia è come una scienza ideale, che formula dapprima le leggi di movimenti semplici, ideali, supposti nei pianeti, i movimenti circolari; leggi che servono poi di fondamento e di punto di partenza a formulare quelle dei movimenti reali estremamente complessi. « Solo quando, scrive lo Spencer, le proprietà di una curva ideale, il circolo, furono conosciute, si acquistò il potere di esprimere in qualche modo i movimenti celesti »; « l'astronomia ci mostra dovunque che devono essere accertate le verità che riguardano le relazioni semplici teoricamente esatte, prima che possano essere accertate le verità che riguardano le relazioni complesse e praticamente inesatte, che esistono in realtà »[2]. La stessa cosa della morale. C'è un codice di condotta che formula il modo di vivere dell'uomo completamente adatto in una società completamente sviluppata: questo codice è la Morale assoluta, e serve di regola e di tipo a risolvere, per quanto è possibile, i problemi della condotta reale [3].

O ci inganniamo, o questa analogia della morale con la meccanica e l'astronomia è più apparente che reale.

Sì nella meccanica che nell'astronomia le leggi, diremo così, ideali vengono correggendosi a mano a mano che si vede nella realtà le forze agire e i moti dei pianeti effettuarsi ben altrimenti da quanto era supposto. In meccanica, ad esempio, la legge ideale del moto di un proiettile si modifica di necessità, quando cadono sott'occhio le deviazioni prodotte dalla forma del proiettile e dalla resistenza dell'aria; in astronomia dai movimenti ideali circolari di Copernico si passò successivamente ai movimenti ellittici di Keplero, e di qui ancora alle deviazioni dagli stessi movimenti ellittici, a mano a mano che si scoprì il moto effettivo dei

---

[1] *The data of Ethics*, p. 268-271; trad. it. p. 325-328.
[2] *The data of Ethics*, p. 273; trad. it. p. 332.
[3] *The data of Ethics*, p. 275; trad. it. p. 334.

pianeti. È ben vero, in quest'ultimo caso, e lo nota lo Spencer, che i movimenti circolari servirono come di punto di partenza, quasi di termine di paragone, poichè il progresso di Keplero dal concetto dei movimenti circolari al concetto dei movimenti ellittici fu reso possibile col paragonare i fatti come sono in realtà coi fatti come sarebbero, se i movimenti fossero circolari; come d'altra parte le deviazioni dai movimenti ellittici si conobbero solo dopo presupposto che i movimenti fossero ellittici [1]. Ma questo non importa. Il fatto è che quella che dovea essere la legge ideale fu successivamente modificata e corretta, anzi addirittura scalzata e sostituita da altre: in meccanica e in astronomia ci si allontana successivamente dalla legge ideale.

Ora niente di tutto questo in morale. In morale la legge ideale è come la cornice in cui dovranno successivamente inquadrarsi i fatti; in morale non ci si allontana dalla legge ideale a mano a mano che si scopre i fatti non corrispondere ad essa; in morale si fa anzi violenza ai fatti, perchè abbiano a corrispondere sempre più alla legge ideale; e il progresso qui sta tutto quanto nel successivo adattamento della realtà alla legge. Non è la realtà qui che modifica la legge, ma la legge che modifica la realtà; sono i fatti qui che prendono norma dalla legge, non la legge che prende norma dai fatti. Che analogia ci può adunque essere fra la morale, l'astronomia e la meccanica? In astronomia e in meccanica i fatti sono d'un modo e non si possono mutare a piacimento, sono qualche cosa di rigido e inflessibile; e se lo scienziato suppone provvisoriamente che siano così e così e fonda su tale supposizione una legge, non lo fa già perchè ammetta che possano quelli piegarsi alle esigenze di questa; lo fa soltanto per avere qualche cosa a cui paragonare poi la realtà, e studiare per questa via più facilmente i fenomeni residui, scoprendo la vera legge. In morale invece i fatti si mutano o possono mutarsi per volontà degli uomini; e la via ideale che si traccia ad essi non serve solo di termine a cui pa-

[1] *The data of Ethics*, p. 273-274; trad. it. p. 332.

ragonare la realtà, ma è effettivamente la via che i fatti devono percorrere, e percorreranno veramente se saranno forti i propositi, forti e costanti le volontà.

XXX

Che dire poi delle leggi morali fisse e permanenti, dei principii di condotta dedotti necessariamente da stabili condizioni d'esistenza, dall'intima costituzione e natura delle cose [1]?

Intendiamo come lo Spencer volesse togliere la morale a quella specie di oscillazione in cui l'ha lasciata lo Stuart Mill; intendiamo come nulla volesse in essa di accidentale e casuale, e amasse sostituire all'utilitarismo empirico e transitorio del Mill un utilitarismo razionale e definitivo. Allo Spencer non piaceva che la morale mancasse d'universalità e necessità, egli non amava i principii provvisorii della condotta fondati sull'induzione, le generalizzazioni empiriche, accidentali e non necessarie; non amava che la moralità fosse abbandonata al flusso eterno, per così dire, dei fenomeni. Come l'astronomia, lasciate le osservazioni sulle quali un tempo fondava le sue previsioni in riguardo al moto degli astri, si serve oggi esclusivamente della legge di gravità, per dedurne le posizioni che i corpi celesti occuperanno di necessità nello spazio in certi tempi; così egualmente la morale, lasciate le generalizzazioni empiriche, perchè accidentali e non necessarie, deduce dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza quali specie d'azioni tendono necessariamente a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità [2]. Nelle leggi della vita, nelle condizioni d'esistenza, nella natura e nella costituzione intima delle

---

[1] Vedi il capitolo dei *Data of Ethics*, che ha per titolo *Ways of judging conduct*, specialmente i § 21-23.

[2] Op. cit. § 21.

cose abbiamo il vero fondamento della morale, il vero fondamento dei principii che devono regolare la condotta; solo in un grado assai basso del pensiero scientifico c'è bisogno dell'esperienza per stabilire questi principii. L'esperienza nulla può dare di fisso e costante; l'esperienza non può dare che regole di condotta accidentali e transitorie, valevoli per gruppi di casi isolati; dall'esperienza non si può avere che una specie di opportunismo morale, di casuistica utilitaria; non si possono avere che dei modi di condotta relativi e contradditorii, non un modo di condotta ideale dove manchino le variazioni, e sovratutto le contraddizioni.

E lo Spencer combatte acremente l'opportunismo, la casuistica, l'empirismo d'ogni specie, quella maniera di governarsi sempre secondo le circostanze, secondo i « meriti del caso », com'egli li chiama, indipendentemente dalle leggi generali della vita, indipendentemente dai principii, che anzi vengono messi in ridicolo, quasi sogni di menti inferme, concepimenti di filosofi barbogi. Lord Salisbury, il primo ministro inglese, pronunciava con sprezzante alterezza, il 19 Maggio 1890, nella Camera alta le seguenti parole: « Noi non ci curiamo di domandare quale sia la derivazione o l'origine filosofica di una proposta prima di adottarla, come l'uomo assennato non si curerebbe, prima di prendere un cameriere al suo servizio, di domandare se suo nonno è stato un uomo dabbene. Noi dobbiamo prima di tutto discutere ogni proposta per quello che essa è e vale *(on its ovvn merits)* ». Ebbene contro questo empirismo politico, che va di pari passo coll'empirismo morale, lo Spencer osserva che un tal metodo « è quello stesso che è stato seguito nei tempi passati da quei legislatori, i quali, per secoli e secoli, hanno accresciuto, in un'infinità di maniere ed in grado incommensurabile, le miserie umane facendo leggi dannose »; che « le leggi ben riuscite sono proprio quelle che si uniformano a quei principii fondamentali che gli uomini politici pratici scherniscono; sono le leggi approvate da quella filosofia sociale di cui Lord Salisbury parla con tanto sprezzo; sono le

leggi che riconoscono ed impongono i varii corollarii derivanti dalla formula della giustizia ». E più oltre osserva con sanguinosa ironia che « i giudizi del legislatore il quale schernisce la filosofia, e crede soltanto necessario di guardare i fatti che ha sott'occhio, sono rispettabili quanto quelli dell'operaio che si unisce a' suoi compagni nel sostenere con alte grida qualche intrapresa pubblica, per la ragione che darà lavoro a molti. L'operaio considera solo « i meriti del caso » che si possono direttamente prevedere, e non pensa affatto alle conseguenze più remote.... Il legislatore prevede forse effetti un poco più remoti dell'operaio, ma, quanto l'operaio, è lontano dal concepire dove vada a terminare un cangiamento che, allargandosi al pari dell'onda, si ripercuote ripetutamente in tutta la società »[1].

E noi non possiamo non far plauso alle nobili parole dello Spencer; non possiamo non ammettere con lui la necessità di sollevarsi dai casi singoli, dalle circostanze accidentali, dai « meriti del caso », dall'empirismo vuoto e contradditorio; non possiamo non riconoscere la necessità di leggi fisse e costanti, di principii inconcussi che hanno il loro fondamento nella stessa natura delle cose, in stabili condizioni d'esistenza.

Ma come mai lo Spencer, l'autore d'una filosofia per cui tutto perennemente si trasforma, considera come uniformi e permanenti le condizioni d'esistenza, le condizioni, secondo lui, necessarie per una vita perfetta nello stato d'associazione? Come mai lo Spencer, l'autore d'una filosofia per cui la natura delle cose si viene facendo a poco a poco ed ha carattere evolutivo e dinamico, pretende che le leggi morali fondate su questa natura delle cose abbiano fissità e permanenza? Come mai lo Spencer che promette di fondare su dati di fatto la morale, arriva a quei concetti di universalità e di necessità che i fatti non possono in alcun modo giustificare?

Le condizioni d'esistenza non riguardano esseri astratti,

---

[1] H. Spencer, *Iustice* chapter XXVIII, § 131, 132. Mi sono attenuto quasi sempre alla trad. ital. di Sofia Fortini-Santarelli.

campati in aria, senza vita, ma esseri reali, concreti, determinati da molteplici circostanze di tempo e di luogo; come possono quindi ritenersi immutabili e uniformi? È ben vero che quelle condizioni dipendono alla loro volta da leggi naturali, le leggi della vita individuale e le leggi della vita sociale. Ma la vita individuale e la vita sociale non sono qualche cosa di rigido e fisso; si svolgono continuamente esse pure, e perciò le loro leggi assumono necessariamente quel carattere di transitorietà e di relatività, che corrisponde a un processo evolutivo, e nulla hanno di assoluto e uniforme. Si svolge la vita individuale, si svolge la vita sociale; e dal grado stesso di svolgimento, dall'ambiente diverso in cui lo svolgimento ha luogo, dalle forme varie e molteplici per cui passa specialmente la vita sociale, dai fattori ed elementi nuovi che v'intervengono di continuo, derivano nuove condizioni ed esigenze e rapporti nuovi. Aggiungasi che la vita sociale specialmente è una formazione essenzialmente storica, che l'uomo di cui s'ha da studiare la natura per dedurne le norme di condotta, è un essere storico, nè può quindi venir compreso nella sua realtà al di fuori della storia: perciò sarebbe stoltezza determinare le condizioni d'esistenza per via d'astrazione, prescindendo da quello che esse sono effettivamente in dati momenti storici. Certo, non tutte le condizioni d'esistenza variano incessantemente; ce ne sono alcune che hanno una certa uniformità e costanza, rappresentando ciò che v'ha di generale e comune nelle esigenze della vita individuale e sociale, qualunque siano le circostanze speciali di tempo e di luogo: ma ce ne sono anche altre, e son la massima parte, che variano sempre, dipendendo dalle incessanti trasformazioni dell'organismo individuale e dell'organismo sociale, dalle mutevoli circostanze di tempo e di luogo. Se le norme della condotta adunque, se le leggi della morale devono adattarsi alle condizioni d'esistenza, devono per ciò stesso subordinarsi al criterio della relatività storica, devono subordinarsi alla concreta realtà dei rapporti e delle esigenze a cui l'uomo e la società sono sottoposti in dati momenti storici. In una società organizzata secondo il tipo militare più puro, la

formula morale dell'eguale libertà, propria d'una società industriale del tipo più elevato, sarebbe un non senso, e la sua applicazione arrecherebbe conseguenze perniciose: in una società organizzata secondo il tipo industriale, sarebbe un non senso la formola, propria d'una società militare, della subordinazione completa degli interessi e degli scopi degl'individui a quelli della società. Nel caso della società a tipo militare, come in quello della società a tipo industriale, la norma che determina doveri e diritti, deve avere una ragione d'intrinseca necessità nella sua corrispondenza alle condizioni d'esistenza [1]; diversamente, non essendo attuata quella legge d'adattamento che è condizione di vita per tutti gli organismi, individuali o sociali, grandi sarebbero i danni e nullo il benefizio.

La norma etico-giuridica deve rispecchiare l'ordine naturale delle cose; solo rispecchiando quest'ordine, essa può produrre l'effetto utile di assicurare la conservazione e lo svolgimento progressivo degli aggregati sociali e della loro unità. Ma l'ordine naturale delle cose rispecchia alla sua volta le condizioni d'esistenza, non è anzi in fondo che la medesima cosa; sicchè come son mutevoli queste, mutevole sarà anche quello, e perciò neanche per questo verso si potranno giustificare leggi morali, che abbiano un carattere di fissità e permanenza. Che se lo Spencer parla cionullameno di leggi morali fisse e permanenti, parla di un diritto e di un giusto assoluto, e li giustifica derivandoli dall'intima costituzione e natura delle cose, vuol dire che concepisce una natura delle cose non certo secondo le idee capitali della sua filosofia, ma secondo le idee di un dogmatismo metempirico, secondo le idee di quella metafisica che pure ha altrove combattuto. Chi parte dai fatti non può ammettere una morale *naturale*, un diritto *naturale* nel senso in cui l'ammette lo Spencer, specialmente nell'opera « *La Giustizia* ». Ammettere un fondamento intrinseco della norma morale e giuridica nelle condizioni dell'esistenza, nel-

---

[1] Cfr. lo studio di Icilio Vanni, che precede la trad. ital. della *Giustizia*, intorno al *Sistema etico-giuridico dello Spencer*, p. XX-XXIII.

l'ordine naturale delle cose concepite come progressive e mutevoli, sta bene: il positivista non fa così che conformarsi alla legge d'adattamento; ma affermare una morale e un diritto, che non sia quello positivo e prodottosi storicamente, affermare una morale e un diritto che ha il suo fondamento in una natura, in una costituzione intima delle cose concepita come un che di rigido e immobile, è affermare, dal punto di vista del positivismo, una non entità, è considerare come reale ciò che non è dato dall'esperienza, è dar vita alle essenze astratte della metafisica.

Noi intendiamo perfettamente che le idee enunciate qua e là dallo Spencer nella sua prima opera « la *Statica sociale* », idee d'un diritto e d'un giusto naturale non scevre d'ogni presupposto di finalità, idee di armonie naturali, di un ordine benefico di natura, idee perfino d'un ordinamento divino nella costituzione delle cose, dovessero, non ostante ripetute dichiarazioni dirette a sconfessarle, esercitare, come reminiscenze almeno, una certa azione sull'animo del grande filosofo, e far quindi capolino in altre sue opere successive [1]. Ma la filosofia dei fatti, professata poi, come poteva permettergli di tornare a una dottrina che trascende i fatti, e mette direttamente in quel regno dell'*Inconoscibile* che è escluso dalla scienza?

E non è a dire che scarsi siano nello Spencer gli accenni di questo suo ritorno a una dottrina, che non è soltanto quella dei fatti: due capitoli specialmente dell'ultima sua opera « La Giustizia », il settimo e il ventottesimo, in cui è trattata la questione del metodo, ne sono pieni.

Dopo aver detto nel capitolo VII, che « si mettono in ridicolo coloro che tentano trovare un'espressione definita per il principio fondamentale dell'ordine sociale armonico » [2], lo Spencer sostiene, sfidando questo ridicolo, che bisogna trovare in modo assoluto simili espressioni definite e cita in suo appoggio sentenze di Summer Maine, di Hobart, di

---

[1] Specialmente nel cap. IV delle *Basi della Morale* e nei capitoli VII e XXVIII, della *Giustizia*.

[2] Pagina 76; trad. ital.

Blackstone, di Mackinthos, di Austin, tutti d'accordo nell'ammettere che non si possa prescindere dal ricercare e stabilire norme fisse per la vita individuale e sociale, tutti d'accordo nel sostenere un diritto naturale, eterno, immutabile, una legge di natura suprema, invariabile, incontrovertibile regola di condotta per tutti gli uomini [1]. « Il tributare, egli scrive, un certo rispetto ai *dicta* di questi filosofi del diritto naturale, a cui potremmo aggiungere quelli dei giureconsulti germanici col loro *Naturrecht,* non significa credulità irrazionale. Si può ragionevolmente supporre che, per quanto criticabili sotto il rapporto della forma, sieno nell'essenza veri » [2]. E se alcuni, egli continua, diranno in tono di scherno, che queste sono opinioni *a priori,* che sono altrettanti esempi di quel sistema vizioso di filosofare, il quale consiste nel tirar fuori le verità dal profondo della propria mente, si può rispondere anzitutto che è deplorevole che la fede assoluta che si aveva, nei tempi passati, nel ragionamento *a priori,* abbia ceduto il posto all'incredulità assoluta, ed ora nulla si accetti se non vi si giunge *a posteriori* [3]*:* quei *dicta*, quelle credenze universali in leggi immutabili ed eterne dell'uomo e della società, sono veramente credenze *a priori,* « determinate da un processo di adattamento alle relazioni delle cose » [4]; nessun evoluzionista coerente può negare il valore di simili credenze nate, se non dall'esperienza d'ogni singolo individuo, dall'esperienze successive della razza [5]; sicchè è sempre razionale il supporre che, se non letteralmente vere, adombrino però il vero [6]. Aggiungasi che non sono originate dall'esperienze della razza soltanto, « ma possiamo anche attribuirle alle esperienze delle creature viventi in generale, ed accorgerci che non sono altro che una *corrispondenza consapevole a certe*

---

1 Pag. 82; trad. ital.
2 Pag. 83; trad. ital.
3 Pag. 84; trad. ital.
4 Pag. 84; trad. ital.
5 Pag. 85; trad. ital.
6 Pag. 87; trad. ital.

relazioni necessarie nell'ordine di natura. Autorità più elevata non si potrebbe immaginare »[1].

C'è bisogno d'altro a provare che la metafisica ha stretto a poco a poco fra le sue spire il grande filosofo inglese?

XXXI

E se la morale assoluta, le leggi morali fisse e permanenti non sono conciliabili colla dottrina dei fatti e dell'evoluzione professata dallo Spencer; se non è conciliabile con tale dottrina una morale obbiettiva con caratteri di fissità e permanenza, come ammettere che abbia questi caratteri una morale subbiettiva, individuale? come ammettere che si formi nell'intimo dell'individuo un complesso di *sentimenti fissi e universali rispondenti al giusto e all'ingiusto in se*[2]*?* Eppure tutto ciò ammette lo Spencer. « Se le forme temporanee di condotta, egli scrive, determinate dai bisogni sociali, fanno nascere idee e sentimenti temporanei di bene e di male, si può dedurre chiaramente che le forme permanenti di condotta determinate dagli stessi bisogni, faranno nascere idee e sentimenti pure permanenti di bene e di male: mettere in dubbio la genesi di questi sentimenti è mettere in dubbio l'esistenza di quelle forme »[3]. « La variabilità dei sentimenti, egli continua, non è che la conseguenza inevitabile della transizione dal tipo originario di società adattato alle attività distruttive, al tipo civilizzato di società adattato alle attività pacifiche.... Ma appena le attività pacifiche divengono dominanti, appena le condizioni sotto le quali le attività pacifiche possono spiegarsi armonicamente, divengono imperative, le idee e i

---

[1] Pag. 93-94; trad. ital.

[2] Sono parole dello Spencer, *Principes de Psychologie*, tome second, § 524, p. 638.

[3] H. Spencer, *Principes de Psychologie*, tome second, § 524 p. 639.

sentimenti corrispondenti devono finalmente divenire uniformi e permanenti, per la ragione che uniformi e permanenti sono le condizioni d'una vita sociale completa. Il regime industriale si distingue dal regime predatorio in questo, che la dipendenza mutua fra i membri della società vi diviene considerevole e diretta, mentre l'antagonismo mutuo diviene debole e indiretto.... E poichè, a misura che una società progredisce nella sua organizzazione, la dipendenza mutua delle sue parti aumenta e il bene di ognuno si lega più strettamente col bene di tutti, ne segue che il progresso dei sentimenti che trovano la loro soddisfazione nel bene di tutti, si confonde col progresso stesso dei sentimenti che si accomodano alle condizioni fondamentali immutabili del benessere sociale » [1].

Come si vede, è sempre lo stesso concetto ottimistico dello Spencer, che si possa giungere ad una vita sociale perfetta; che l'evoluzione abbia nel suo cammino trionfale a superare tutti gli ostacoli posti a una piena felicità del genere umano; che possa fare sparire a poco a poco il male dalla faccia della terra; è sempre lo stesso concetto dello Spencer, di forme permanenti di condotta, di stabili e fisse condizioni d'esistenza, di leggi immutabili e universali.

Ma noi abbiamo detto abbastanza di questi concetti, per non dover fermarci ora a lungo sovra un corollario di essi.

La dottrina dei sentimenti morali fissi e universali è inconciliabile colla dottrina dei fatti e dell'evoluzione per le stesse ragioni per cui è inconciliabile con questa la dottrina delle stabili condizioni d'esistenza, della morale assoluta, delle leggi morali fisse e permanenti, dell'umanità perfetta, ideale. Come la realtà esterna non può fissarsi mai in forme determinate e costanti, come le relazioni esterne nulla hanno di rigido e immutabile, così egualmente la realtà interna che è un riflesso dell'esterna, le relazioni interne che non derivano che dall'adattamento alle esterne,

---

[1] H. Spencer, *Principes de Psychologie*, tome second, § 524-525 p. 639-640.

nulla possono avere di stabile e fisso. Ciò che è dentro la coscienza, è di necessità progressivo e mutevole come ciò che è fuori di essa: o perchè dovrebbe proprio la coscienza fare eccezione alla legge di evoluzione? Si dirà che qui interviene l'eredità a fissare in qualche modo le idee e i sentimenti, convertendoli in qualche cosa di organico? Ma, oltrechè dobbiamo ricordare dell'eredità ciò che dicemmo altrove, certo è che quanto una generazione trasmette alle successive in eredità, queste non conservano, nè possono conservare inalterato, dal momento che devono fare certe esperienze loro proprie, le quali, anche non disformi da quelle fatte dai loro antenati, valgono, non foss'altro, ad accrescere il patrimonio da questi ricevuto, e quindi in fondo in fondo ad alterarlo, se non nella sostanza, nella quantità. La fissità e la permanenza dei sentimenti morali non potrebbe dunque dipendere neppure dall'eredità. Si dirà che a malgrado di ciò vi sono veramente questi sentimenti morali fissi e universali, questi sentimenti che costituiscono come il fondo immutabile della coscienza umana? Non lo neghiamo; ma non si pretenda di spiegarli colla dottrina dell'evoluzione per cui tutto perennemente si trasforma. La fissità e la permanenza di certe manifestazioni suppone la fissità e la permanenza di ciò che sta al di sotto di queste manifestazioni; suppone l'esistenza di qualche cosa di sostanziale e di attivo. È disposta la dottrina dell'evoluzione ad ammettere ciò, essa che nega all'uomo ogni attività primigenia e ne fa un riflesso del mondo esterno e nulla più?

Ma non soltanto lo Spencer ammette sentimenti morali fissi e universali, che sono poi i sentimenti altruisti, ma ammette anche che questi ottengano a poco a poco il sopravvento su qualunque altra forma di sentimenti, e diventino come una seconda natura dell'uomo [1], sicchè in un tempo lontano, in un tempo in cui sarà piena e perfetta la vita sociale, e l'avvento dell'umanità ideale non sarà

---

[1] Cfr. oltre le opere citate altrove, *Principes de Psychologie*, tome second chap. VIII, *Sentiments altruistes*, specialmente a pag. 640, 651, 654.

soltanto un pio desiderio, il far bene agli altri, l'astenersi da tutto ciò che possa recar loro nocumento, sarà affatto spontaneo e naturale, e l'obbligazione morale e il sentimento del dovere spariranno, e quella che dicesi coscienza morale sarà solo costituita dal motivo morale, perdendo quell'elemento di coercizione che ora ne fa parte integrante, e che è espresso appunto dalle parole *obbligazione e dovere.*

Già sappiamo come questa dottrina sia connessa dallo Spencer coll'altra sua, per cui il rapporto di autorità e di subordinazione che si trova in un'organizzazione politica, appartiene solo ad uno stato transitorio della vita sociale, e sparirà col tempo in una società ideale, perfetta a cui condurrà l'evoluzione. Districandosi a mano mano l'individuo dalla soggezione e dalla dipendenza dello stato e dell'autorità in genere, civile o religiosa che sia, e facendosi sempre più libero e indipendente, è ben naturale che questa sua progressiva libertà e indipendenza esteriore si rifletta, per così dire, anche nel suo interno. Come potrebbe esistere ancora per l'individuo un'obbligazione interna, mancando l'obbligazione esterna di cui quella è come l'eco e il riflesso? Il motivo morale si distaccherà affatto dai motivi politico, religioso e sociale, nè più gli si accompagnerà la coscienza, che a questi motivi è associata, d'una subordinazione a un qualche agente estrinseco [1].

Ma come è da credere che, per quanto perfetta sia l'organizzazione sociale, il rapporto di autorità e di subordinazione, pur diminuendo di grado e cangiando nella forma, non mancherà mai, poichè esso, ben lungi dall'appartenere a uno stato transitorio di società, come vuole lo Spencer, è anzi fra le condizioni costanti e uniformi dell'esistenza stessa della società; così quella specie di costringimento interno, che caratterizza ora la coscienza morale, diminuirà bensì forse col tempo, ma non sparirà però mai del tutto. Poichè l'uomo perfetto non sarà mai, nè si potrà quindi lasciargli in alcun tempo una piena libertà e indipendenza;

---

[1] *The data of Ethics* p. 127; trad. ital. p. 154. Cfr. quanto abbiamo detto più sopra.

poichè ci sarà sempre bisogno d'un freno esteriore, acciocchè il pieno esercizio della libertà di uno non abbia a nuocere alla libertà dell'altro, e possa quindi attuarsi veramente la legge della giustizia, che è la legge dell'eguale libertà; è vano sperare in una perfetta spontaneità morale interiore, è vano sperare che la pratica del bene possa quandocchessia non richiedere sforzi e sacrifici, e che spariscano quindi dovere e obbligazione morale.

Lo Spencer, come la scuola inglese in generale, crede che l'obbligazione morale sia in ultimo un prodotto più o meno artifiziale del timore e non derivi già, come vuole il Kant, dall'essenza intima del bene; e l'ideale suo è che non si faccia più il bene per timore, ma per natura, che la tendenza che ci spinge verso gli altri, divenuta forte abbastanza per non esser contrariata e piegata da altre tendenze, agisca su di noi tanto più irresistibilmente quanto più insensibilmente; che il bene degli altri e il bene proprio si facciano equilibrio e si fondano insieme. In ciò sta la perfezione.

Ma, ammesso anche che fosse possibile, qual sorta di perfezione sarebbe mai questa? Prima di tutto non certo una perfezione che sia dovuta all'uomo; l'uomo, nella teorica dello Spencer, non fa alcun passo che non sia regolato d'avanzo; è la necessità della natura che ravvicina le sfere d'azione degli uomini, che spinge gli uni verso gli altri, che serra, per così dire, l'uno contro l'altro: la volontà dell'uomo non ha parte in questo; non è l'uomo che voglia la fraternità della benevolenza; non sono gli uomini che si vogliano gli uni gli altri, gravitando l'uno attorno all'altro; essi non fanno che attuare meccanicamente l'eterna legge della gravitazione di se sovra se; vittime di un'illusione quando credessero per caso alla loro iniziativa individuale, poichè è lo spirito degli antenati che si muove in loro, non il proprio spirito.

E poi è una perfezione in realtà questa armonia, quest'equilibrio dei beni e degli interessi, quest'altruismo della scuola inglese? L'equilibrio non è dignità interiore, non amore mutuo, osserva il Guyau. Il piattello della bilancia

che fa equilibrio all'altro piattello, non è che un simbolo grossolano della giustizia; non è neanche un simbolo della fraternità [1]. L'altruismo della scuola inglese non è che un egoismo travisato, un egoismo che s'ignora, se si vuole, che s'inganna, ma che non può essere soppresso in alcun modo. La perfezione, la vera perfezione morale, sta, non già in uno stato dovuto alla necessità delle cose, non in un equilibrio finale, in una specie di riposo da ogni lotta e contrasto, non in un altruismo da burla, in fondo al quale chi andasse a ricercare troverebbe sempre le radici dell'egoismo; ma in qualche cosa che l'individuo porta in se e la cui attuazione dipende da lui, da nessun altro che da lui; nella buona e libera volontà, nel progresso continuo indefinito attraverso a mille ostacoli volontariamente superati, nell'amore per gli altri franco e devoto, nell'oblio voluto di se, nella benevolenza voluta e ricercata anche a costo di sacrifici e privazioni.

Che cosa è la benevolenza spontanea dello Spencer, la simpatia naturale, istintiva, onde gli uomini saranno legati gli uni agli altri nello stato ideale? Nulla più che un semplice accordo di nervi, un'alleanza di temperamenti, un battito simmetrico di cuori, un fatto fisiologico insomma, prodotto dall'esperienze organate dei nostri antenati e dalla loro trasmissione ereditaria, un fatto passivo in cui la volontà non ha che vedere. È la vera benevolenza questa?

Aggiungasi che male saprebbe resistere tale benevolenza alla forza dissolvente dell'analisi. Coll'evoluzione non solo si svolge indefinitamente l'istinto altruista, ma anche l'intelligenza, lo spirito d'osservazione, d'analisi, lo spirito scientifico; e lo spirito scientifico è il grande nemico di ogni istinto, è la forza dissolvente di ciò che la natura ha legato. Perchè i vostri nervi possano compiere in pace le loro vibrazioni simpatiche, bisogna che a torto o a ragione voi attribuiate la vostra simpatia non ad essi, ma alla volontà vostra: quando, scaltriti dal fine spirito d'osservazione che s'è svolto in voi, reputerete la volontà un'illusione, e la simpatia un

[1] Guyau, *Morale anglaise*, p. 409.

affare di nervi, distruggerete con ciò stesso la simpatia. Nel momento in cui la simpatia vi spinge a compiere un atto di disinteresse vero, per esempio mettere a repentaglio la vostra vita per salvare l'altrui, se v'assale l'idea che la simpatia non è in fondo che un contagio nervoso, questa, come tutte le idee, agirà sui vostri nervi e controbilancerà e distruggerà quell'impulso. La simpatia, se non è che un istinto, è un istinto troppo delicato per riuscire a trascinarci con se, se non dimentichiamo che ci trascina [1]. L'istinto, fatto cosciente, tende a distruggersi; la simpatia puramente istintiva, conoscendo sè stessa, si reprime. Abbiamo esempii di istinti distrutti o modificati dall'attività del pensiero. L'istinto dell'allattamento, così forte nei mammiferi, in molte donne oggidì si direbbe scomparso: esse pensano, non so quanto a ragione, che avendo quest'istinto per fine ultimo l'allevamento della loro prole, e per conseguenza immediata il recar guasto alla loro bellezza e il turbare i loro sonni, possono evitare questi inconvenienti e raggiungere quel fine, ricorrendo all'opera d'una nutrice prezzolata. Perfino l'istinto della generazione tende a trasformarsi considerevolmente sotto l'azione del pensiero: lo dicano i paesi, la Francia per esempio, dove cresce così lentamente la popolazione da dar da pensare seriamente sul loro avvenire. Anche un pianista, se suona con confidenza e disinvoltura, abbandonandosi, per così dire, al gioco meccanico delle sue dita, senz'osservarsi troppo davvicino, senza voler rendersi conto d'ogni suo movimento, suonerà bene; sarà invece impacciato, turbato, non riuscirà nel suo intento che a stento, se vorrà darsi ragione di quel suo meccanismo di movimenti.

L'istinto morale adunque, che l'evoluzione va fortificando sempre più, sarà di necessità alterato dallo sviluppo progressivo dell'intelligenza riflessa: sicchè, anche per questo rispetto, oltre che per gli altri di cui abbiamo fatto parola, non sarà possibile una piena spontaneità morale, non sarà possibile che sparisca affatto quel sentimento di obbligazione e di dovere, che è ora tanta parte della coscienza morale.

[1] Guyau, *Morale anglaise*, p. 388.

L'ideale dello Spencer, d'un'umanità ideale, perfetta non è attuabile. Perfino l'onnipotente natura a cui in fondo spetta attuarlo, pare vi si rifiuti. E infatti l'attuazione di quell'ideale è tutta intera sospesa all'evoluzione del sistema solare. Ora, termini l'evoluzione del sistema solare prima dell'evoluzione dell'umanità, si disperda la materia terrestre, e quell'ideale, in via d'attuazione, sarà bruscamente interrotto. Oppure abbia l'uomo il tempo di attuare quell'ideale, giunga l'evoluzione egualmente al suo termine nell'uomo, nella società, e nel sistema solare; e si troverà sempre attorno a questo sistema un complesso di forze non integrate, non organizzate, che dal resto dell'universo accorreranno a distruggere l'opera compiuta, come i flutti mobili del mare scavano la roccia su cui l'uomo ha innalzato le sue costruzioni immobili [1].

Lo stesso Spencer pare che vada a poco a poco perdendo la sua fede serena nei futuri destini dell'umanità; pare si persuada finalmente che l'umanità perfetta non è che un sogno. In un suo articolo dedicato al Tyndall, comparso ultimamente nella *Fornightly Review,* egli scrive infatti in tono di triste profezia: « La mia fede nelle istituzioni libere, altra volta assoluta, è venuta a mano a mano in questi ultimi anni diminuendo. Sono convinto che non un popolo è attualmente adatto alla libertà, nè senza dubbio potrà diventarlo in avvenire..... Un paese in cui i lavoratori rinunciano al diritto di vendere, come vogliono, il loro lavoro, non possiede nè le idee, nè i sentimenti necessarii all'esistenza della libertà. Noi camminiamo a ritroso verso la tirannia burocratica dell'organamento socialistico e verso il dispotismo militare che gli succederà fatalmente ».

Qual critica migliore alla dottrina dello Spencer di quella che egli stesso fa, deducendola dai fatti?

---

[1] Si ricordi la dottrina dello Spencer esposta specialmente nei *Primi Principii* intorno all'evoluzione e alla dissoluzione che abbracciano il mondo e lo trascinano in un cangiamento perpetuo. Cfr. Guyau, op. cit. p. 405-406.

ERRATA-CORRIGE

Pag.	3	*linea*	20	Utilitarimo, *leggi* Utilitarismo
»	5	»	13	l'intima costituzione di essa, *leggi* l'intima costituzione di esse
»	7	»	22	veravinto, *leggi* aver vinto
»	33	»	24	allegerito, *leggi* alleggerito
»	ivi	»	36	alla felicità, *leggi* alla felicità ».
»	43	»	2	Se Dio stesso, *leggi* « Se Dio stesso
»	77	»	10	che studia le azioni vitali normali, *leggi* che studia le azioni vitali anormali
»	81	»	21	a mostrare l'utilità, *leggi* a mostrare l'inutilità
»	83	»	9 e 13	esenziale, *leggi* essenziale
»	101	»	17	sapranno che nulla di reale, *leggi* e sapranno che nulla di reale
»	110	»	23	insuficiente, *leggi* insufficiente
»	115	»	5	arreccherà, *leggi* arrecherà
»	131	»	16 e 17	nelle sensazioni della vita, *leggi* nelle sensazioni della vista
»	134	»	28	capella, *leggi* cappella
»	136	»	5	eriditarie *leggi* ereditarie
»	137	»	9	materiali, *leggi* maritali
»	162	»	15	provverebbe, *leggi* proverebbe
»	171	»	22	finchè resta pel nostro spirito ma « *Inconoscibile* », *leggi* finchè resta pel nostro spirito un « *Inconoscibile* »

Altre sviste, nelle interpunzioni specialmente, il lettore benevolo vorrà perdonarci.

DELLO STESSO AUTORE

SAGGI FILOSOFICI Torino, Loescher, 1892, un volume in-8° di pag. VIII-402, contenente i seguenti studi:

Del Metodo di filosofare di Socrate; Del determinismo di Iohn Stuart Mill; Fatti e Idee; Il Problema della conoscenza nella Filosofia moderna e segnatamente nell' Empirismo contemporaneo; La dottrina della felicità; La dottrina della virtù; La dottrina della volontà nell' Etica d' Aristotele.

DELL' EDUCAZIONE ESTETICA - Discorso - Torino, Paravia, 1891.

MORALE ED EMPIRISMO - Torino, Clausen, 1894.

LA STORIA DELLA FILOSOFIA e i rapporti suoi colla storia della coltura e della civiltà - Roma, Balbi, 1896.

L' ASPETTO BIOLOGICO DELLA CONDOTTA NELLO SPENCER - Roma, Balbi, 1896.

LA TEORICA DELLE LEGGI DEL PENSIERO E DELLE VERITÀ NECESSARIE NELLO STUART MILL, opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei (di prossima pubblicazione).